





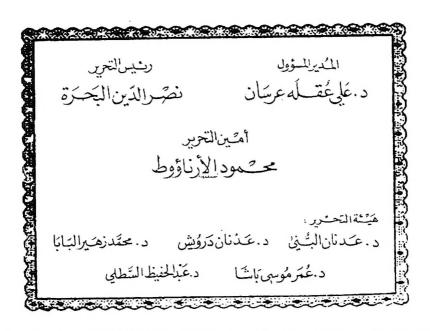
عدد خاص

بالإمام الشيخ مدين الدِّين بن العربي

# التراث العربي

عِلسة فصليسة تصدر عسن اتحساد الكنّساب العسرب - دمشسق

العدد: 80- ربيع الأخر - 1421هـ- تموز - يوليو -2000 م- الســــــنة العشــــــرون



🗀 ترسل المواد والمراسلات إلى العنوان التالي :

المدين المسؤول \_ اتعاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشيق \_ ص،ب : ٢٢٣٠ مانف: ١١١٧٢٤٥ \_ فاكس: ١١١٧٢٤٤ \_ فاكس: ١١١٧٢٤٤



□ ترسل المواد والمراسلات إلى العنوان التالي ...
المدير المسؤول - اتحاد الكتاب الغرب ، محلة التراث العربي ، دمشق - ص.ب :٣٢٣٠ ، هاتف ٢٦١١٧٢٤ - ٦١١٧٢٤٠ - المدين الم

لانترنت : \*\*\* موقع اتحاد الكتّاب العرب على شبكة الانترنت:

www.awu-dam.com



ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق



1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم نتشر من قبل.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط والضح، ويفضل أن تكون مطبوعة بوعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد عن تلاتين صفحة.

6-أن تراعى علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء الأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر - القاهرة- مط. المدنى- ط3، 1974م).

9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنواته.

10-يمكن أن نتشر المجلة نصوصاً نزائية محققة، لذا استوفى النص شروط التحقيق.

11 - تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.

13-الأبحاث والمقالات التي نتشر تعبّر عن أراء كُتُابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

000

#### الاشمارة الاسمنوي

داخلِ القطر للأفراد :١٥٠ ل.س

الدوائر الرسمة داخل القطر : ٣٠٠ ل.س.

أعضاء اتحاد الكتاب : ٧٥ ل.س .

■ الاشتراك برسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إنى (محاسب بحلة التراث العربي)

المدقق أللغوي : ممدوح فاخوري

# المحتوى:

<b>~</b>	🗖 خاعر بينه الحي
نصر الدين البحرة 7	☐ شاعر دينه الحب
د.عبد الرحمن الدركزلي 21	☐ حياة ابن عربي وفلسفته
د.محمود عكام 28	<ul> <li>□. لمحة من نفحة: الانسان في فكر ابن عربي</li> <li>□. العدمة من نفحة الانسان في فكر ابن عربي</li> </ul>
د.سعاد الحكيم 36	☐ المرأة ولية وأنثى: قراءة في نص ابن عربي
د.حسين صدقي 46	☐ مفهوم المرأة في فكر ابن عربي
د.عمر موسی باشا 55	<ul> <li>□ الموشحات العربية الأكبرية بين المشرق والمغرب</li> <li>□ معاده المعمد</li> </ul>
محمد قجة 71	□ موشحات ابن عربي
د.محمد علي آذرشب 84	<ul> <li>□ الجلال والجمال في شعر ابن عربي</li> <li>□ مقفق مم الشخاب عرب</li> </ul>
محمد کمال 93	☐ وقفة مع الشيخ ابن عربي
د.عصام قصبجي 98 مداد	<ul> <li>وحدة الوجود عند ابن عربي بين الفكر والشعر</li> <li>تأثير المعري ودانتي في الأدب المعاصر انقطاع واست</li> </ul>
د.سهيل الملاذي 104	
د.خلف محمد الجراد 119	<ul> <li>□ التفاعل الثقافي والحضاري</li></ul>
جورج عیسی 137	□ بشر فارس في مصطلحاته
د.راتب سکر 161	☐ مؤثرات الزمان والمكان في أدب أسامة بن منقذ ☐ أدر العدد
محمود الأرناؤوط 174	□ أخبار التراث



lisanearb.com ربط بدیل

# <u>ٷٷٷٳڶڗڔٵڕ۫ڶڂڔڔ</u>ۦٛ<u>ٷۿٷٷٷٷٷٷٷٷٷٷٷ</u>ڹڡڗٵڶۮڽڹٵڶؚڹڂڗڎ<u>ٷٷٷٷ</u>

# شــاعر دينـــه ... الحـــبّ

نصر الدين البحرة

اسمه منذ الطفولة، ذاك أن أحد خطوط الحافلات الكهربانية في دمشق، كان عرف ينتهي على بعد أمتار من المسجد الذي يحمل اسمه. وسمعت بعض الكبار يستحدثون عينه ويلهجون بالثناء عليه. ثم كان أن قرأت لمعا من أخباره... ولكسن هذا كله لم يكن شيئاً إذا وضع في كفة ميزان، يعادل الرحلة الطويلة البعيدة التي أخذتنا فيها الدراسة الأكاديمية نحو شواطنه.

ذاكسم هو محمد بن على أبو بكر الحاتمي الطاني الأندلسي. المعروف بمحيى الدين بن عربي والملقب بالشيخ الأكبر. وهو في الحقيقة ذلك الفيلسوف العربي العظيم الذي ولد في "مرسسية". وليس في مورسيا كما ذكر خطأ – في الأندلس في أواسط القرن الميلادي الثاني عشر 1165، ثم انتقل إلى أشبيلية، حيث كان أجداد ابن خلدون – ولم يلبث أن قام برحلة طويلة انتهت به إلى دمشق فأحبها وأحبته وأقام فيها بقية أيام حياته. وكان حب الناس له فيها، وتعلقهم بذكره وذكراه حتى الآن، خير شاهد على أنها تظل عاصمة العرب، في كل زمان.

لـم تكن حياة محيى الدين بن عربي قصيرة ذاك أنه عاش خمساً وسبعين سنة حافلة. وفي مثل تـلك الأيام التي تكلم وتصرف وكتب فيها، لم يكن هيّناً اتخاذ المواقف، كما نقول الآن.. كانت حادثة بسـيطة يسـيء فهمها عامة الناس، ويستغلها الأوباش المرتزقة، تكفي.. لا، لتعكير حياة رجل كبير مــثل ابـن عربي فحسب، بل.. لإراقة دمه وقتله، على هذا النحو أو ذلك، مثلما حدث مع الحلاج، ومثلما كان يمكن أن يحدث للشيخ الأكبر في القاهرة لولا أن سعى أحد الكرام فأنقذه من محنته فنجا، ثم غادر...

## ابن عربي في الزمن الصعب

المذهل أن الشيخ محيي الدين، في ذلك الزمن الصعب الذي كان، والصليبيون ما يزالون في أجراء من بلاناء وإن كان من المنافق أجراء وإن كان من المنافق المنافق المنافق المنافق المنافقة المربية القاصمة على يدي الناصر صلاح الدين في حطين.. في نلك الأيام التي وصلت فيها الثقافة العربية إلى أسوأ أيامها، والجهل شيء مخيف مرعب في الشارع، كان عليه أن يقرأ وأن يتكلم وأن يكتب.. فماذا كتب..

يقول خير الدين الزركلي في الأعلام إنه كتب نحو أربعمنة كتاب ورسالة، فإذا استعرضنا ما يمكن الوقوف عنده منها، كان لنا أن نتساءل من جهة، هل كان هذا الرجل موسوعة؟ وكان لنظرنا أن يلتقت من جهة ثانية إلى هذه السمة الخاصة التي ميزت فكره وزانت حياته وتجلت في مؤلفاته. فكأنه كان مقيداً ذلك التقيد الحر الجميل الذي ينبع من داخل، بما يسميه المفكرون الآن مذهباً، إن كانت هذه ترجمة مقبولة للكلمة.

#### ماذا قالت قطرة المطر

وحدة الوجود.. حسناً. إنها هذه النظرة الشاملة إلى الله ومخلوقاته، الإنسان والكون، كل ما فيه يسبّح باسمه ويشهد بجماله. وهل جمال الموجودات إلا صورة من جمال الموجد؟ لقد كان الشيخ أكثر من قانع مؤمن بهذه النظرة الشاملة، ذاك أنه كان يذهب في أحيان كثيرة إلى حدود الانفعال الصمادق. ومن هذا القبيل ما يروى عنه. حين مر يوماً بميزاب تتقطر منه نقاط بعد مطر في إيقاع المنقطه الشميخ، فرأى فيه القصة كاملة، ذاك أن القطرة الواحدة حين تصطدم بالماء المتجمع تحت الميزاب كانت تقول: الله.. الله..

#### هكذا سمع ابن عربي.

وانظر إلى هذه الأسماء التي تغلفها النزعة الشاعرية الصوفية معاً، وهل يمكن أن يكون تصوف دون شعر، وهل يمكن أن يكون تصوف دون شعر، وهل يمكن فصل الشعر عن روح التصوف، مهما يبعد به المزار عن شاطئ المتصوفة: الوعاء المختوم.. درر السر الخفي، الأنوار، شجرة الكون، اللمعة النورانية، فتح الذخائر والأغلاق، شرح ترجمان الأشواق، عنقاء مغرب. فصوص الحكم.. شق الجيب.. الخ...

أراد الشيخ الأكبر في ذلك العصر التعيس أن يوقظ الناس، على طريقته الحبيبة الرحبة الواسعة كصدره. أحب أن يقول لهم: دعكم من ظواهر الأمور وسطوحها وقشورها. انتبهوا إلى الجواهر، وهناك إذا شنتم تقدرون أن نتوغلوا أو تتغلغوا.

#### مكمن الإيمان الحقيقي

كـــان في وده أن ينبههم إلى أن الإيمان الحقيقي، يمكن أن يكون في ذلك الخافق الصغير، بعيداً

عن الشكليات، ولعلم كان يصلي صلاة ربما اختلفت عن صلاة المؤمنين في المسجد، حين راح يترنم ويتواجد وهو يسمع اسم الله، في نقاط الماء المتقطرة.

وبالدرجة ذاتها كان ينكر على أولنك اللاهثين وراء العرض الزائل مساعيهم الخائبة، ومن هنا كان احتقاره المرير لتلك النزعات المادية لدى بعضهم بالمعنى المبتذل لهذه الكلمة: المادية. وفوق هذا وذاك أعلن الشيخ محيى الدين الحب، راية له وغاية. به يصل إلى فهم أسرار الكون ويقدر أن يمسك هذا الخيط الناعم الخفي الذي يشد المخلوقات والكائنات، إلى بعضها بعضاً، ويستطيع أن يستجاوز ما هو آني وظاهري، ويتعالى على السفاسف والصغائر والهنات. وها هو ذا يشرح مبادئه الجميلة أي شرح:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة وتسرتيل إنجيسل وتسرنيم كعسبة أديسن بديسن الحسب أنّى توجهست

فدیسر لرهسبان ومسأوی لفسزلان ومصسحف تسوراهٔ وآیسات قسرآن رکائسبه فسالحب دیسنی وایمسانی

.. بــلى، إن المستشرق الإسباني خوسيه لويس كاميرى، قد تلقى جيداً رسالة ابن عربي، ولو لا ذلك فمــا الــذي كان يمكن أن يحمله على إرسال تلك الحفنة من تراب "مرسية" مسقط رأسه إلى دمشق.. حيث كانت خفقة قلبه الأخيرة؟ أليس هذا هو المبدأ الأول في ديانة الحب؟

# ابن عربي.. شاعراً

لـم يكن بدعاً أن تتفتح سليقة الشيخ محيى الدين بن عربي الشعرية، وهو يعيش بين أكناف تلك الطـبيعة الأندلسية الساحرة "فقد أحاطت بها المياه من أعظم جوانبها، وتمتعت بتربة خصبة صالحة، لما نما فيها من أشجار باسقة وأزهار متفتحة وثمار يانعة. وتعددت فيها الأنهار التي من أهمها النهر الكـبير، ونهـر تاجة. وذلك إلى جانب ما يوجد فيها من جبال متدرجة، تثمر على سطوحها مختلف الزروع وشتى الثمار (1)."

فإذا أضفنا إلى ذلك صدق انتمائه العربي وصفاء نجاره فهو "الحاتمي الطائي" بإجماع كتّاب سيرته، سهل علينا معرفة تهيؤ الفرصة لظهور موهبته الشعرية. ولا يغيب عن البال أن ما زودته به فطرته النقية من إحساس مرهف وانفعال صادق، ونظرات ذكية فاحصة متأملة إلى كل ما يقع تحبت بصره، وسمعه أيضاً، كان خير زاد لتغذية الموهبة عنده، مرفودة بمن تتلمذ على أيديهم، من علماء وأدباء، ومن عاشرهم من شعراء وقراء "فأستاذه في القراءات" أبو القاسم الشراط" كان بصيراً باللغة وآدابها، وله حظ من قرض الشعر. وأستاذه "أبو محمد عبد الحق الإشبيلي" كان أديباً وشاعراً. من شعره:

لأولى الديسن والسنهى وبلاغسا صحة الجسم يا أخسى والفراغا

إن فيي الميوت والمعاد لشيغلا فاغتينم خطيتين قيبل المينايا

وشـــيوخه في التصوف كان أغلبهم أدباء فنانين، لهم الباع الطويل في فنون النظم والنثر، ومن بينهم "المارتلي" و أبو مدين" وكلاهما له أدب جيد رفيع (2).

# كتب قرأها ابن عربي.

وكان الشيخ الجليل قارئاً نهماً، ذكر في مقدمة كتابه "محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.." كسيراً من الكتب التالية: "الأماني".. لأبي المعالي البغدادي لسنيلاً من الكتب التي قرأها، وبينها في فنون الأدب الكتب التالية: "الأماني". لأبي زيد السهيلي، و"الكامل" نسزيل قرطبة. و"ريحانة العاشق" لأبي القاسم المسور و"روضة الأنس" لأبي زيد السهيلي، و"الكامل" للمسرد. و"زهر الآداب". للحصري و "المحاسن والأضداد" للجاحظ و"معاناة العقل" للحلوي و"الحماسة" لأبي تمام.. وسوى ذلك.

وكان هذا بين ما رشحه لتولى منصب "كتابة الإنشاء" في ديوان إشبيلية في شبابه.

وكانت لابن عربي مشاركات طيّبة في مجالس الأدب. من ذلك مثلاً ما يرويه عبد العزيز سيد الأهل(3)، فقد أنشد بعض المتصوفة ابن عربي بيتاً مفرداً هو:

كُلُ النَّذِي يَسِرجِو نوالنَّكُ أمطروا ما كِنان بِسرقَكَ خُلِّباً إلَّا معنى

فكتب الشيخ محيى الدين أبياتاً ضمَّنها هذا البيت:

وانسدب أحبَنسنا بسذاك البسلقع مسنها بحسسن تسلطف وتفجسع ثمسر الخسدود وورد روض أيسنع مسا كان بسرقك خلسباً إلا معسى فسى ظهل أفسناني بذاك الموضع(4)

قف بالطلول الدراسات بلعبلع قسف بالديسار وناجها متعجباً عهدي بمثلك عند بساتك قاطعاً كمل السذي بسرجو نوالك أمطروا قسالت: نعم، قعد كان ذاك الملتقى

#### ابن عربي.. وملكة اللاحظة

وكان ابن عربي منطوياً على ناقد متمتع بملكة ملاحظة ممتازة. وفي كتابه "محاضرة الأبرار" لمع تشير إلى ذلك، من ذلك مثلاً نقده قول شاعر في الجود:

فلست تسراه الدهسر إلا عسلى العهد. وليس على الحر الكريم سوى الجهد.

فستى عساهد السرحمن في بذل ماله فستى قصرت آماله عسن فعاله

يقول الشيخ محيي الدين معلقاً:

"هذا المديح أقرب للديانة من الكرم، فإنما عطاؤه من أجل الوفاء بعهده مع الله، حتى لا يكون مسن الذين ينقضون عهد الله. والكريم سجيته الكرم، فلا يحتاج إلى القسم عليه إلا لعلة نفسه. فما وفي هذا الشاعر مدح هذا في الكرم ما تصور له في خاطره، فهذا اللفظ دون ما في القصد."

ويجيء تعليقه تارة أخرى، شعراً. فهو يختار من "جيد" شعر غيره قول القائل:

اسنن ساءني أن نلتسني بإسساءة لقسد سسرني أنسي خطسرت بسالكا

فيقول: وأحسن منه لو قال ما قلنا:

الن سرني أن نلتني بمساءة فما كان إلا أن خطرت ببالكا

لأن الأول قد أقر بأنه أساء، ثم اعتذر.

ويذكر من 'أحسن الشعر' قول آخر في الشكوى

فالسليل إن وصسلت كالليل إن هجرت أشسكو مسن الطول ما أشكو من القصر

معلقاً بقوله: أحسن منه ما قلنا:

فما أبالي أطال السليل أم قصرا

شعفلي بها بالليل أو هجرت

ئــم يســتطرد: "فإن الأول شغله بطول الليل وقصره من أجلها، فهو فاقد لها في زمن الاشتغال بغيرها. والثاني شغله بها ومن سواها تبع (5)

## وحدة الوجود والحب الإلهي في مؤلفاته

تـرك ابن عربي مؤلفات كثيرة، فقد كان غزير الإنتاج في مختلف مجالات الإبداع، من منظوم ومنثور، وإن تكن تصب جميعاً في مذهبه الفلسفي الصوفي في "وحدة الوجود" و"الحب الإلهي" وفيها أعمالـه الشـعرية، وبيـنها "الديوان الأكبر" وديوان الأشواق، وديوان المرتجلات، والقصيدة التائية وقصـيدة في المناسك. وترجمان الأشواق وشرحه عليه المسمّى: ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق.

#### أغراضه الشعرية

على الرغم من أن شعر ابن عربي يدور في معظمه حول المعاني الصوفية، كما يحب هو أن يؤكد عامة، ولا سيما في مقدمة شرحه "ترجمان الأشواق" إلا أن فيه قصائد يمكن أن توصف بأنها اجتماعية. من ذلك مثلاً هذان البيتان اللذان وردا في إجابة سؤال سأله بعض أصحابه إياه:

كيف حالك مع أهلك؟ فأجاب:

إذا رأى أهل بيستي الكيس ممتلناً تبسمت ودنست مني تمازهني وإن رأته خطياً. من دراهمه تكرهت وانثنت عني تقابعني (6)

ولم يقتصر موقفه من مسألة "المال" على أهل بيته فحسب، بل كان أشمل من ذلك. وعلى الرغم من كرمه وزهده المعروفين، فإنه رأى أن المال هو عصب الحياة، وإن يكن ينصح "أن يكون الإنسان غنياً بالله لا بالمال":

# ●●● التراث العسرب ﴿ وَ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَالْهُو وَالْهُ

مسن عسالم الأرض والسسماءِ السم يعسرفوا لذة العطساء السم يُجب الله فسي الاعساء مسن عسبجد مشسرق الضسياء بسسه غسنياً عسن السسواء وعسامل الخسلق بالوفساء (7) بالمسال يستقاد كسل صحب يوسبه عسالم حجابساً لمسولا الذي فسي السقوس منه لا تحسب المسال مسا تسراه بستي يا بستي فكسن بسرب العسلا غسنياً

وإن أغساظك مسن تعطيسه واقسترفا سسواء أنكسرها كفسراً أو اعسترفا

ويتصل بهذا الموقف نظرته في الزهد:

لا تستدمن عسلى خيسر تجسود بسه
فسالله يسرزق مسن يعطيسه نعمته

ويدخل في هذا الباب "الاجتماعي" رأيه في الإخلاص في العمل والبعد عن الرياء:

ما أنت لي ما أنا لك صحة ما أنا لك وحدة ما قد قطت لك واجهد وخطص عملك (8)

اِن كَــنْتَ لَـــى أكــون لَــكُ فاصــــغ إلى قولــــي تجـــــــ ولتلـــــــتزم طريقــــــتي تــــنل بمـــا جـــنت بــــه

وكتب ابن عربي في وصف الطبيعة. وقد أورد في "محاضرة الأبرار" أبياتاً لأبي على بن شبل في وصف الربيع عارضها بقوله:

جادت على الأرض بالأزهار أنواءُ بين السماء وبين الأرض شحناءُ ما تسم شحناء، لكن.. ثم أشياءُ والأرض تابي الذي قالته والماءُ أما ترى الروضة الغناء تضحك إذ تبسسم الأرض إذ تبكي السماء فهل لا والسذي بضسروب الزهر أضحكها إن السسماء تقول الزهر من زهري

وعــلى الرغم من أنه شغل في كثير من شعره بالتصوف، إلا أن بين شعره أبياتاً نكاد نرى أنها انصــرفت إلى المعــاني الحســية. ولــو أنها كانت بالفعل كذلك، لرأينا أنها "صورت كل ما يمكن تصويره من ألم البعد والفراق إلى جانب التحسر على جمال المحبوب الذي اصطبغت وجنته بحمرة الخجل"9-

أسكب الدمسع وأشكو الخسرةًا بسأبي مُسنُ مستُ فيسه فسرةًا وضَسح الصبح يسناغي الشفقا

بابي مَـنْ فبـتُ فيــه كمــدا حمــرة الخجــلة فـــى وجنــته

# @\$\$| اتر انسرب ﴿ ﴿ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُو الدين البعرة ﴿ وَهُوهُ وَهُ

قسوّض الصسيرُ فطسنّب الأسسى مُسنُ لبَشَى، مُسنُ لوجسدي؟ دلّنى! كسلما ضسنت تسباريح الهسوى

وأنسسا مسسا بيسسن هذيسسن لسسقى مُسسن لعسزني، مُسسن لصسب عشقا فضسح الدمسع الهوى والأرق(10)

وعلى الرغم من إشاعته جواً من "وحدة الوجود" الصوفية وأطيافها في بعض شعره، فإن معاني "الحسب الحقيقي" تسنم عن نفسها فيه. وهذا ما يتجلى، على نحو خاص في ما كتبه في "محاضرة الأبرار" بل إنه يصرّح هنا أخيراً باسم حبيبته النظام:

والحلم للحب في الأشخاص ليس لنا فسلا الهوى هو غيري لا ولا هو أنا فإن أمت فيه وجداً، أو أعش، نحبنا لسم يُهلك الوجدُ قلب الصب والبدنا وقسد أشسرت إليه مرة "بمنى"(11) إن الهدوى ما أنها لهدب حامله مثل الصدفات لهدى قوم أشاعرة إن الهدوى وأنها بالعين مستحد لهولا الجمال الذي بالحب كلفنا إن "النظام" لهدرى ما أفوه به

وفي شرح ابن عربي "ترجمان الأشواق" كتب مقدمة ضافية تحدث فيها عن نزوله "مكة" المكرمة سنة 598هـ، حيث عرف "الشيخ العالم الإمام بمقام إبراهيم عليه السلام، نزيل مكة البلد الأمين مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم ابن أبي الرجا الأصفهاني، رحمه الله تعالى وأخته المسنة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم" (12)

# ثم يصف ابنة الشيخ (النظام)

ويطنب في الحديث عن هذا العالم الفاضل وأخته فخر النساء التي اعتذرت عن لقائه، كما يذكر، وكان يريد 'أن يسمع عليها وذلك لعلو رايتها'، لكنها 'أذنت لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها، لجازة عنها في جميع روايتها فكتب.. (13)

وينتهي بعد ذلك إلى بيت القصيد، أي "النظام" ابنة الشيخ زاهر بن رستم فيصفها قائلاً:

"بنت عنذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزين المُحاضر والمَحاضر، وتحير الناظر، تسمى بالسنظام، وتسلقب بعين الشمس والبها، من العالمات العابدات السايحات الزاهدات شيخة الحرمين، وتسريبة البلد الأمين الأعظم بلا مَيْن، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت أتعبت، وإن أوجنزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت. إن نطقت خرس قس بن ساعدة، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن وفت قصر السموال خطاه (14).

شم ينتهي إلى أنسه راعى "في صحبتها كريم ذاتها مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والوالد" "فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل اللائسق، ولسم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الأنس" ويوضح أنه أعرب "عن نفس تواقة"

و كل اسم أذكره في هذا الجزء، فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني".. ثم لا يلبث بعد أن أخذه اتجاه الحب والغزل هذا المأخذ أن يعود فيستدرك قائلاً: "ولم أزل في ما نظمته في هذا الجزء على الإيماء الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتغزلات الروحاتية، والمناسبات العلوية، جرياً على طريقتنا المشلى، فان الأخرة خير لنا من الأولى". ومع أنه جمع في درج كلامه هذا بين "النسبب" وبين "التصوف" لكنه آثر أخيراً أن يؤكد أهمية انتباه قارئه إلى المعاني الصوفية لئلا "يسبق خاطرة إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية" (15).

#### ابن عربي يتحدث عن سبب شرحه الديوان

لا بد من أن نضيف هذا التأكيد من الشيخ محيى الدين على المعاني الصوفية، ليتضح لنا ما دعاه إلى شرح ترجمان الأشواق ذاك أنه أثار فقهاء ذلك الزمن الذين رأوا فيه غزلاً صريحاً أخذوه عليه.

#### يقول ابن عربي في مقدمته:

"وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدراً الحبشي والولد إسماعيل بن سودكير سألاني في ذلك: وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ "يعني نفسمه" يتسنر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين، فشر حتُ في شرح ذلك، وقرأ علي بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى ورجع عمن الإنكار على الفقراء، وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب يقصدون في ذلك الأسرار الإلهية (16).

ويقــول إن مـــا نظمـــه بمكة المشرفة من "الأبيات الغزلية"، إنما يشير بها إلى معارف ربانية وأنـــوار الهيـــة وأسرار روحانية وعلوم عقلية وتنبيهات شرعية، ولم تكن العبارة التي جعلها "بلسان الغزل والتشبيب"، سوى ذريعة وواسطة "للإيصال" ــ بلغة هذا الزمن ـــ لماذا؟

تتعشَّسق السنفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصفاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف وروحاني لطيف (17).

#### بين الباطن وبين الظاهر

وعلى الرغم من أنه أعلن قبل سطور قليلة أن كل اسم يذكره فعنها يكني، وكل دار يندبها فدارها وعلى دار يندبها فدارها يعني، فهاهو ذا يتراجع عن ذلك مكرساً قصيدة يوضح فيها أن المعاني التي يرمي إليها في قصائد هذا الديوان، إنما هي الباطنة المتضمنة، وليس المعنى الظاهر. إنه ينفي في هذه القصيدة أن يكون قد عنى أي منهر حسى في ذاته، من أطلال أو ربوع أو سماء أو سحب أو بروق أو رعود، أو سهول أو جبال، أو بشر: "هو هي هم هن":

# ※※※ العرب ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴾ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴾ ﴿ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهِ ﴿ اللَّهُ اللَّهُ ﴿ الْمُواتُ الْمُواتُ الْمُواتُ

وكذا إن قالتُ "ها" أو قلتُ "يا"
وكذا إن قالتُ "هي" أو قلت "هو"
وكذا إن قالتُ قالتُ قالت الجدلسي
وكذا السحب إذا قالت : بكت
أو أنادي بحدداة يممسوا
أو بدور قال عسود أو صبا
أو بدوق أو رعسود أو صبا
أو خاليل أو رحيال أو ربي
أو نساء كاعبات نُهُدد كما أذكره مما جسرى
المسادي أو فالوار جالت مسنة أسرار وأنسوار جالت
المسادي أو فاؤاد مَسنُ له المناقد قاسية قدسية عيداوية

ودعماً لمذهبه في تغليب الباطن على الظاهر يروي حكاية جرت في الطواف. يقول الشيخ محيي الدين:

"كــنت أطــوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي وهزني حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من أجــل الناس، وطفت على الرمل، فحضرتني أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسي ومَنْ يليني لو كان هناك أحد، وهي قوله:

 ليســـت شــــعري هــــل دروا وقـــــــؤادي اـــــــودری أتـــــــراهم ســــــــلموا حـــــار أريــــاب الهــــوی

ويستطرد قائلاً: "فلم أشعر إلا بضربة بين كتفيّ بكف ألين من الخز، فإذا بجارية من بنات الروم لم أر أحسن منها وجها، ولا أعذب منطقاً، ولا أرق حاشية، ولا ألطف معنى، ولا أدق إشارة، ولا أظرم محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة". ثم يروي مادار بينهما

من حوار، حول أبياته الأربعة، ووصول معانيها الباطنة إليها. (19).

#### ابن عربي يقبل تحدي الحب

مهما يكن من أمر، فإن الدكتور عبد الكريم اليافي يرى أن علاقة الشيخ الأكبر "بالنظام" كانت تحدياً قوياً جابهه، بنقة بالغة في النفس، دون أن يخشى أي ريبة يمكن أن تعلق به. يقول:

"إذا شاء القدر، فألقى فتاة في ربق الشباب ومقتبل الحسن، "ساحرة الطرف عراقية الظرف"، تسسمى بالسنظام في طريق إمام من أئمة العارفين مثل ابن عربي فماذا يحصل؟ لوكان الرجل من رعيل الصوفية القدامى لخشي الفتنة وحذر، أو لم يلق إليها بالأ.. ولكن شيخنا الأكبر، أمام هذه الفتاة السرائعة المثيرة، كان في مقام من المعرفة والحب الإلهيين يستطيع فيه كالشعاع أن يغازلها ويتغزل بها ثم يرتد عنها كما يرتد الشعاع صافياً نقياً دون أن تعلق به ريبة (20).

بــل إن الدكتور اليافي يرى ضرباً من العلاقة الجدلية بين الأمور الروحية وبين الأمور الحسية في شـعر ابن عربي ذاك أن "الأمور الروحية ثاوية في الأشياء والأشكال والأمور الحسية، ثواء المعانى في الألفاظ والحروف".

وهذه الأمور الحسية والأشياء والأشكال على اختلافها عماد تلك وسندها وظروفها الخلرجية، وهذه بالنسبة إلى تلك كاللغز بالنسبة إلى المعنى الملغز فيه. بل إن الجمع بين الحس والفكر في الإنسان أكمل وأعلن من انفراد الروح وحده. يقول على لسان نبينا إبراهيم: "يابني إذا سريت بفكرك في عالم المعاني انحجب حسك عن التلذذ بالمغاني. وإذا سري حسك في عالم المغنى، لم ينحجب سرك عن مشاهدة المعنى، فالبقاء مع الحس أولى في الأخرة والأولى (21).

# من نظرية الشيخ إلى مذهبه الفلسفي

على أن للدكتور أبو علا عنيفي رأياً آخر، فقد دعا هذا "الحب" كما يؤثر ابن عربي أن يسميه "الحب الإلهي"، ورأى أن نظرية الشيخ في الحب الإلهي متفرعة عن مذهبه الفلسفي الصوفي العام الحذي هو مذهب وحدة الوجود. بل هي لازم من لوازم هذا المذهب ونتيجة من نتائجه. والقضية الكبرى التي يُخضع لمها ابن عربي كل فلسفته والتي يؤيدها بشتى أساليب التأييد هي أن الوجود في حقيقة وجوهره شسيء واحد، متعدد متكثر في النظر والاعتبار.. عندما يقع عليه الحس الذي لا يسدرك إلا الجزئيات المتعينة المتشخصة، أو يتناوله العقل الإنساني القاصر عن إدراك وحدته الشاملة، فإن العقل خاضع في تفكيره لمقولاته، ومقولاته مستمدة من العالم الخارجي المتعدد المتكثر، الواقع في الزمان والمكان، أما الحقيقة الوجودية الكلية فخارجة عن كل هذا. (22).

ولاشك أن هذه الفكرة هي مارمى إليه الشيخ الأكبر في قصيدته التي أوردها في مقدمة شرحه: "ترجمان الأشواق"، ومطلعها:

أو ربـــوع أو مغـــان كــــاما\*

كهما أذكره مسن طسلل

# من مجالي الجمال الإلهي

وعلى هذا النحو، وانطلاقاً من نظرية ابن عربي في الحب الإلهي يتابع الدكتور عفيفي تغسيره حبب الشيخ تلك الحسناء "النظام"، فلاشك أنه "قد وجد في تلك الصورة الإنسانية الحسناء، مجلى من مجلل الممال الإلهي المطلق الذي تعشقه وقدسه، وألفى لها مكاناً من قلبه، لا من حيث هي امرأة يعشق جمالها الحسي الفاني، ولا من حيث هي موضع لشهوة أو هوى، بل من حيث هي رمز لذلك الجمال الشامل المتجلى فيها في صورة كاملة.

فإذا بثها حبه وأشواقه، فإنما يتجه بحبه وأشواقه إلى الذات الإلهية التي هي صورة من صحورة من صحورة من صحورة من صحورها. وإذا وصفها بما يصف به الغزلون من الشعراء محبوباتهم، فإنما يصف ذلك الرمز مكنياً به عن الحقيقة الكلية التي هي وراءه. ولذا كانت لغة "ترجمان الأشواق" لغة رمزية اصطلاحية يجب تأويلها وصرفها عن مظاهرها. (23).

ويستطرد الدكتور عفيفي إلى القول: لم تكن تلك الحسناء إذا سوى واحدة من صور الجمال اللانهائي الستي وسعها قلب ابن عربي وأحبها، لا من حيث ذاتها، بل من حيث هي رموز ومجال للذات الإلهية الواحدة المحبوبة على الإطلاق والمعبودة على الإطلاق، لأن المحبوب عنده واحد مهما تعددت صوره. والمعبود واحد مهما تعددت أشكاله. (24)

#### من الجمال المحسوس إلى الجمال المعقول

لقد قال ابن عربي ماقال في الحب الإلهي وعينه مستقرة على الصورة المحسوسة، ولكن قلبه مشخول بصلحب الصورة. تغنى بالجمال المحسوس وقلبه متعلق بالجمال المعقول. وماذا يضير الصوفي لو انتقل من عالم الأرض إلى عالم السماء، وانتخذ من المحسوس سلماً يصعد به إلى المعقول؟!(25).

ويذهب الدكتور عفيفي بعيداً باتجاه منبع الحب الإلهي، فالحب عند ابن عربي هو أصل العبادة وسرها وجوهرها، إذ لا معبود إلا وهو محبوب، ولولا الحب ما عُبد شيء من إنسان أو شجر أو كوكب أو صنم، لأن الشيء لا يعبد إلا بعد أن يخلع عليه العابد لباس التقديس، وهو لا يقدسه إلا بعد أن يحبه ويتفانى في حبه، فالمعبود والمحبوب إذاً عين واحدة وإن اختلفت عليها الأوصاف(26).

بل إن أنهوى، في نظر ابن عربي، هو اسم من أسماء الله. هو الحب عينه، بل هو أعظم أسماء الله على الإطلاق. (27).

#### عودة إلى شرح الترجمان

في العودة إلى شرح ترجمان الأشواق نقول: لم تدرج العادة أن يشرح الشاعر شعره، لكن ابن

عربي إذ فعل ذلك للأسباب الآنف ذكرها لله وانه جعل لكلماته ومفرداته نكهة خاصة، وأضفى أبعداداً شعرية وإنسانية وصوفية تتصل كما تقدم بنظريته في وحدة الوجود. وفي الواقع فإن إرادته إضافاء البعد الصوفي الإلهي على معانيه وألفاظه، جعل أشعاره مسربلة بثوب ضيق من الغموض، وزادها صعوبة في الفهم، لأنه أحب أن ينتقل من "الظاهر" إلى "الباطن"، من العَرَض الدنيوي الزائل إلى الجوهر الأزلى.

ويشعر القارئ أن كل تفسير إنما هو إضفاء وإضافة ليست من روح النص، وليس ثمة ما يوصل إلى المعاني التي رمى إليها سوى تلك الرموز التي ركز عليها في الشرح. وهو يستعيد من هذه المسألة: "الرموز والظاهر والباطن". ليفسر النصوص على هواه. يذكرنا هذا بما فعله الدكتور عاطف جودب نصر إذ قسم قصائد "ترجمان الأشواق" إلى ثلاثة أنواع: قصائد تبدو أكثر انسياقاً مع المعنى عن العنزلي المباشر، وهي قصائد اقتضى تأويلها قدراً من الاعتساف الذي يخرج المعنى عن طبيعته. وقصائد أخرى أكثر انسياقاً مع التأويل الصوفي منها مع الغزل المباشر، وطائفة ثالثة يكاد يتوازن فيها الاتجاهان فهي متسقة مع الغزل المباشر اتساقها مع التأويلات الصوفية على حد سواء

# مع "أسقفة من بلاد الروم".

في ضوء النوع الأول لننظر، في بعض أبيات قصيدة الشيخ الأكبر التي تحمل عنوان "أسقفة من بلاد الروم" لنرى كيف أولها الشاعر، ومافي هذا التأويل من "الاعتساف الذي يخرج المعنى عن طبيعته". يقول ابن عربى:

إلا وقد حملوا فيها الطواويسا

ما رحّلوا يوم بانوا، البزّل العيسا

و هو يشرح البيت كلمة كلمة كما يلى:

فيها: بمعنى عليها. البزّل: الإبل المسمنة. رحّلوها: جعلوا رحالها عليها. الطواويس: كناية عن أحبته. شبّههم بهن لحسنهن.

#### ويستطرد:

البزل: يريد الأعمال الباطنة والظاهرة، فإنها التي ترفع الكلم الطيب إلى المستوى الأعلى، كما قال تعالى: "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه"، والطواويس: المحمولة فيه أرواحها، فإنه لا يكون العمل مقبولاً ولا صالحاً ولا حسناً، إلا حتى يكون له روح مزينة عاملة أو همة.وشبهها بالطيور لأنها روحانية. وكنى عنها أيضاً بالطواويس لننوع اختلافها في الحسن والجمال(29)(!)..

#### غزل خالص مباشر

ما علاقة هذه المعانى التي فسرها الشيخ محيى الدين بذلك البيت من الشعر الذي لا يدع أي

# <u>ॐॐ繼التر از العرب</u>ﷺ <del>ॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐ</del>نعر الدين البحرة <u>\$\$\$</u>

مجال، كي تلعب فيه الخرقة الصوفية، فهو كله غزل خالص مباشر. ومثله البيت التالي: من كمن كمن المدر بلقيسا من كمن كمن المدر بلقيسا

في الشرح يقول ابن عربى:

الفتك: القتل في صورة. مالكة: حاكمة. تخالها: تحسبها. العرش: السرير. بلقيس: المذكورة في القرآن في قصة سليمان عليه السلام.

المقصد يقسول: من كل حكمة إلهية حصلت للعبد في خلوته فقتلته عن مشاهدة ذاته وحكمت عليه. فإذا رأيتها حسبتها فوق سرير الدر، يشير إلى ما تجلى لجبريل والنبي عليهما الصلاة والسلام، في رفرف الدر والياقوت عند سماء الدنيا فغشي على جبريل وحده لعلمه بمن تجلى له في ذلك الرفرف الدري(!) وسماها بلقيساً لتولدها بين العلم والعمل، فالعمل كثيف والعلم لطيف، كما كلنت بلقيس متولدة بين الإنس والجن، فإن أمها من الإنس وأباها من الجن، ولو كان أبوها من الإنس وأمها من الجن، ولهذا ظهرت بلقيس عندهم، وكانت تغلب عليها الروحانية، ولهذا ظهرت بلقيس عندها)!!).

ترى ما علاقة هذا التأويل كلَّه أيضاً ببيت الشعر الغرل اللطيف!

#### بين بلقيس وبين سليمان

إن بلقيس هذه التي ذكرها في آخر البيت، وبها يضرب المثل بالسلطان والجمال واللباقة وحسن التصرف، حين قررت الذهاب إلى "سليمان"، وأخبرته بذلك، شيد لها صرحاً عظيماً، ومرد أرضه بالرجاج، فلما جاءت وأرادت دخول الصرح والوصول إلى العرش ظنت الزجاج ماء، فكشفت عن ساقيها لئلا تبتل ثيابها بالماء. وأخبرت أن ما ظنته ماء إنما هو زجاج(31).

و هــذا ما ذكره الشيخ محيى الدين في البيت التالي، وأضاف إليه أطيافاً من بهاء بلقيس ــ وهو يعني النظام بالطبع ــ "شمساً على فلك"، وما عرف عن إدريس من علم وحكمة ــ وهما من صفات النظام أيضاً ــ حتى ذُكر أنه 'أول من خط بالقلم'23- وذكر أيضاً أنه جمع العلم والعمل معاً:

إذا تمشت على صرح الزجاج ترى شمساً على فلك في حجر إدريسا

إن ابن عربي يقول كلاماً كثيراً في تأويل هذا البيت. وإذ يشير إلى الأحوال الإلهية والصوفية بقوله: "فكأنه و وه يعني نفسه لل يقول: قوة سلطان هذه الحكمة إذا وردت على قلب متعشق. بما حصل فيه من المعارف أحرقتها وأذهبتها"، فإنه لا يتمكن من متابعة هذا الاتجاه في التأويل، إزاء تلك العبارة:

"إذا تمشت على صرح الزجاج"، فيقول: "وذكر المشي دون السعي".وغيرد لنخوتها وعجبها وانتقالها في حالات هذا القلب من حال إلى حال بضرب من التمكن"(33)...

ولــو أنــنا تابعــنا قراءة الأبيات في هذه القصيدة ــ على سبيل المثال ــ لوقعنا على ما وقعنا

عليه، من تاويل متعسف يخرج المعنى عن طبيعته. ولكان علينا أن نصغي إلى ماكتبه الأستاذ يوسف سامي اليوسف عندما أشار إلى مافعله ابن عربي إزاء المتزمتين الذين نعوا عليه أن له شعراً غزلياً حسياً، لا يليق البتة بشيخ يزعم أنه خاتم الأولياء "فماكان من ابن عربي إلا أن أحسن التخلص بأن أقدم على شرح ديوانه شرحاً تأويلياً"، و"مع أن الديوان لا يكتبه إلا عاشق ملتاع، وإلا رجل يعرف التمتع بجمال الجسد الأنثوي، فقد استطاع الشيخ أن يجيء بتأويل (مقنع أو غير مقنع)، من شاف أن يحشر الديوان في المناخ الصوفي، وأن يجعل منه شكلاً من أشكال التعبير عن التصورات والمفاهيم الصوفية." (34).

#### 🔳 الهو امش:

الشديخ الأكبر محيي الدين بن عربي - تأليف:
 عبد الحفيظ فرغلي علي القرني - دار الكاتب المسربي للطباعة والنشر - القاهرة - سبتمبر 1968 - ص 76.

2 ــ المصدر السابق ص 77.

3 \_ مجلة منبر الإسلام \_ عند ربيع الأول 1386.

4 ـــ الشـــيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ـــ القرني ـــ ص 68.

5 \_ المصدر السابق ص 79-80.

6 \_ المصدر السابق ص 81.

7 ــ المصدر تأسه من88.

8 ــ المصدر نفسه ص84.

9 ــ المصدر السابق ــ ص 84.

10 ــ تــرجمان الأشــواق ــ وعليه شرحه ــ دار صادر ــ بيروت 1966. ص57-58-59.

11 ــ محاضرات الأبرار ــ ج2 ــ ص 150.

12 ــ شــرح تــرجمان الأشــواق ــ دار صادر ــ ص 7.

13 ــ المصدر السابق ص 8.

14 \_ المصدر نفسه من8

15 ــ المصدر نفسه ص9

16 \_ المصدر السابق \_ ص 9-10.

17 \_ المصدر السابق \_ ص 9-10.

18 \_ المصدر نفسه \_ ص 10-11.

19 \_ المصدر نفسه \_ ص 11-11.

20 \_ دراسات فنية في الأدب العربي \_ د. عبد

الكريم اليافي ــ دمشق 1972.ص410.

21 - المصدر السابق - وهنا يستشهد الدكتور اليافي بما ورد في كتاب الشيخ محيى الدين بن عسربي "قصدوص الحكم" ويشير إلى الفص الثالث، ص 408.

22 \_ التصوف. الثورة الروحية في الإسلام ... د. أبو العسلا عنيفي \_ دار الشعب \_ بيروت ... ص 223-223.

أوثر الفصل بين الكلمتين في "كلما" فتكون "كُلُّ

23 \_ التصوف \_ د. عفيفي \_ ص 225.

24 \_ المصدر السابق \_ ص 225.

25 ــ المصدر نفسه ــ ص 226.

26 \_ المصدر نفسه \_ ص 226.

27 \_ المصدر نفسه \_ ص 227.

28 ــ الرمـــز الشعري عند الصوفية ـــ دار الأندلس ـــ بيروت 1983 ــ ص 203-204.

29 \_ ترجمان الأشواق \_ الشرح \_ ص 15.

30 ــ المصدر السابق ــ ص 15.

31 ــ قصص الأنبياء ــ تأليف : عبد الوهاب النجار ــ دار إحياء الــتراث العــربي ــ بيروت ــ

الطبعة الثالثة ــ ص 334.

32 ــ المصدر السابق ــ ص 24.

33 ــ ترجمان الأشواق ــ ص 16.

34 \_ مجلة الناقد \_ لندن \_ العدد : 8.

20

# حياة المِنْ عربيّ و فلسفته

د. عبد الرحمن در كزللي ()

الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي "مُرسية" بالأندلس سنة 560هـ، وما إن بنغ ولح الثامينة من عمره حتى قصد 'إشبيلية" لدراسة الفقه والحديث الشريف وعلوم القرآن، فقام بها قسرابة ثلاثين سنة ينهل فيها من مناهل الثقافة والعلم، ثم إنه عقد العزم على مغادرة الاندلس والنزوح عنها إلى المشرق، وكان حيننذ في الثامنة والثلاثين، فضرب في الآفاق، وطوف في عدد من الأقطار والأصقاع (زار مصر ومكة المكرمة وبغداد وحلب والموصل وآسية الصغرى) وكات شهرته تسبقه إلى كل مكان يحل فيه، كما كان ذوو اليسار يجرون عليه راتباً كبيراً، ولكنه كان يسنفق معظمه في وجوه البر والخير (يُروى أن أحد الأمراء وهيه بيتاً، فما كان منه إلا أن أعطاه لأحد السائلين)، وخلال زيارته لمصر لقي ابن عربي عنتاً شديداً، إذ اتهمه أهلها بالزندقة وحاولوا اغتياله، وفي مكة المكرمة أحب ابن عربي ابنة الشيخ مكين الدين الأصفهاني نزيل مكة فأعجب بجمالها ومبلغ ذكانها وسعة اطلاعها، لذلك نظم فيها مجموعة من القصائد "غزلية دعاها ترجمان الأشواق".

وبعد أُمَد من الترحال قرر الإقامة بدمشق، فألقى فيها عصا النسيار، ولبث فيها بقيّة عمره حتى وافته المنيّة سنّة 638هــ فدُفن بسفح جبل قاسيون.

عاش ابان عربي حياة حافلة بالتنقّل والأسفار، عامرة بمجالس العلم، غنيّة بالتجارب، وكان غزير النتاج جم التآليف، كتب حكما قال في إحدى رسائله حمنتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة، وقد وصفه بروكلمان بأنه أحمن أخصب المولّفين عقلاً وأوسعهم خيالاً"، وذكر أن له نحواً من مئة وخمسين مؤلّفاً ماتزال باقية بين مخطوط ومطبوع، على أنه لم يشغل نفسه بالتأليف وحده، بل شغل شلراً منها بما بها بما الصوفية أنفسهم به عادةً من ضروب العبادة وصنوف المجاهدة وألوان المراقبة والمحاسبة.

وأشهر مؤلَّفاته اذان: "الفتوهات المكية" و "قصوص الحكم"، أما الفتوحات فموسوعة شاملة في

<sup>(\*)-</sup> رئيس قسم التاريخ في بحامعة حلب

عقائد الصوفية، جمع فيه شتات علومهم ومصطلحاتهم في خمسمئة وستين باباً، وقد قتم لنا، في السباب التاسم والخمسين بعد الخمسمئة من الكتاب، خلاصة وافية عنه، ولما طلب ابن عربي من معاصره ابن الفارض أن يكتب شرحاً على تائيته. أجابه ابن الفارض بأنه: لايعرف لها شرحاً أفضل مسن كتاب الفتوحات نفسه، أمّا تسميته بالفتوحات المكية فلانّه ممّا فتح الله به عليه في أثناء زيارته لمكة المكرمة.

كسنت نويت الحج والعُمرة، فلما وصلتُ أمّ القرى أقام الله سسبحانه وتعسالى فسي خاطري أن أعرف الوليّ بفنون من المعارف.. وكان الأغلب منها مافتح الله سسبحانه وتعالى على به عند طوافى في بيته المكرّم

ووصف لنا كيف ألف الغنوحات، فقال:

"جميع ماكتبته وأكتبه في هذا الكتاب إنّما هو من إملاء إلهيَ وإلقاء ربّاني، أو نفْتُ روحاتيَ في روح كياني"

أما كتابه الآخر 'فصُوص الحكم' فيمثّل مذهبه في وحدة الوجود، وهو مذهب ظلّ يضطرب في نفسه نحواً من أربعين عاماً وهو لأيجرؤ على الجهر به في جُملته ولايقوى على إخراجه في صورة كاملة، ويُعد كتاب الفتوحات تمهيداً للفصوص وتوطئة له يقول نيكلسون عن 'فصوص الحكم'':

"ولا تقل الفصوص عنها (أي عن الفتوحات الدكية) من حيث عظم الأهمية، وهي مؤلف صغير من سبعة وعشرين فصلًا أطلق على كل واحد منها اسم نبي، وقد غدت موضع شروح عدة في العربية والتركية والفارسية.

وممّــا هو جدير بالقول والتتويه أن ابن عربيّ لم يكن يكتب بدافع التأليف والتصنيف وإنّما كان يكــتب وهو رازح تحت وطأة قوّة خارقة كانت تلحّ عليه وتحمله على ذلك حملاً وقد وصف لنا هذا بقوله:

> "إنه كهان يسرد على من الحق موارد تكاد تحرقني فكنت أتشهاغل عنها بتقييد ما يمكن منها، فَخَرجَتْ مخْرجَ التأليف لا من حبث القصد".

> > ...

كان ابن عربي -في الحق- ذا شخصية متعددة الجوانب والمواهب، فهو متصوف وفيلسوف وشاعر، وكان ذا مسلكين في الحياة، فهو رصين تقي أمام الناس مرح متساهل أمام أنداده وأصحابه. وكان -كما قال المقري- "ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات". ومع أنه كان ظاهرياً فقد نفى أن يكون تابعاً لابن حزم أو سواه:

نسبوني إلى ابسن حسزم وإنّسي لست ممّسن يقول "قال ابسنُ حزم" لا، ولا غيسرُه، فسانِ مقالي: "قال نصلُ الكتاب".. ذلك عملمي أو "يقسولُ الرسول" أو "أَجَمَسع الخَلْقُ على ما أقولُ" ذلك حُكمي

وهــو حمع تمسكه بفرائض الإسلام وعقائده حيتَخذ الكشف الصوفي أو "النور الباطني" رائداً له ومصدراً أوحد في المعرفة.

وقد اختلف المناس في عقيدته، وفي الحكم عليه، أشدَ الاختلاف، فبعضهم رفعه إلى علِّيين، وبعضهم وضعه مع الزنادقة والملحدين، يقول ابن العماد:

وقد تفرق الناس في شأته شيعاً، وسلكوا في أمره طرائق قدداً، فذهبت طائفة إلى أنه زنديق لا صديق، وقال قوم: إنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كُتُبه.

وكان الغيروز آبادي صاحب "القاموس" من أشد المعجبين به، حتى إنه طرز شرحة على البخاري بكينير من أقواله، كما كان جلال الدين السيوطي يُجلّه ويوقره حتى إنه صنف في الدفاع عنه كتاباً، سمّاد: "تنبيه الغبيّ في تبرئة ابن عربيّ. ولعل عبد الوهّاب الشعراني هو أشد المنتصرين له وأكثر المنصفين، إذ ألف كتاباً عنوانه: "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر"، كما ألف كتاباً أخسر دعاه: "تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء". وفيهما دفاع شديد عن ابن عربي وغيره من المتصوفة وبلغ به الأمر أن لخص كتاب الفتوحات المكية في كتابه الموسوم بـ "الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر". ومن الأمور الواضحة أن الناس في كل مكان تعلقوا بابن عربي، وتهافتوا على مؤلفاته، يشهد على ذلك كثرة الألقاب التي خلعوها عليه، فهو "الشيخ الأكبر" و"الكبريت الأحمر" و "ابن أفلاطون" و "البحر الزاخر" و"سلطان العارفين".. وعندما ترجم له صفي الدين بن أبي المنصور قال عنه:

"هو الشيخ الإمام المحقّق، رأس أجلاء العارفين والمقربين صحاحب الإشارات الملكوتية، والنفحات القدسية، والانفاس الحروحانية، والفستح المونق، والكشف المُشْرق، والبصائر الخارقة، والسرائر الصادقة، والمعارف الباهرة، والحقائق الزاهرة له المحلل الأرفع من مراتب القُرب في منازل الانسس، والمورد العذب في مناهل الوصل، والطوّل الأعلى فسي معارج الدنو والقدم الراسخ في التمكين من أحوال النهاية والباع الطويل في أحكام الولاية".

وفلسفة ابن عربي تقوم أساساً على مبدأ "وحدة الوجود" Pantheism، ومُفادها أن العالم بجميع

مظاهره هو الله، وأن ليس في الوجود سواه، وبناء على هذا فالحقيقة عند ابن عربي واحدة، مظهرها العالَم، وجوهرها الله، لذلك رأيناه في الفتوحات يقول: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها" وسمعناه في الفصوص يقول:

أنست لمسا تخسلقه جسامع فيك؛ فانت الضيّق الواسع

يسا خسالق الأشسياء في نفسه تخسلق مسالا بنستهي كونُسه

وقد بث مذهبه هذا في تضاعيف كتبه ونثرها في مواضع مختلفة من تصانيفه، وكان تشتيتها عسن قصد، فهو بخشى إذا عرضها عرضاً كاملاً واضحاً أن يثير عليه حفيظة الجاهلين وغضب العامة. قال:

"جنت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبيئة لكنها -كما ذكرنا- مستفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها، ويميزها عن غيرها، فإنها العِلم الحق والقول الصدق".

ويسترتب على قوله بوحدة الوجود أن الله هو الأصل وأن العالم صدر عنه وفاض منه. ذلك أنه أزد بإيجاد العالم أن يرى نفسه ويُظهر جماله، فخلقه ليكون بمنزلة المرآة تتجلّى فيه رحمته وقدرته وعدالسته كما جاء في الحديث القدسي "كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبه عسر فوني". وقد يفهم بعضهم من هذا أن ابن عربي يقول بالاثنينية، وليس الأمر كذلك، لأن الحقيقة عنده واحدة، هي الله، وليس المراد بالخلق عنده أن الله أوجد العالم من عدم، وإنما هو الفيض الإلهيئ، فالله بمنزلة "الواحد" من سائر الأعداد، يتكرر فيها على صور متعددة وأشكال متكثرة، وقد صرح بهذا قائلاً:

"وقد شبت عند المحقّقين أنه مافي الوجود إلا الله ونحن، وإن كنّا موجودين فإنما وجودنا به، ومن كان وجوده بغيره فهو بحكم العَدَم".

والخلاصـــة أن الحقيقة الوجودية واحدة، لا ثنائية فيها ولا تعدّد، إذا نظرت اليها من وجه قلتُ: هي الحق، وإذا نظرتُ اليها من وجه آخر قلتُ: هي الخَلْق.

وأما مايلوح لك في الوجود من تناقض وتعدد وتعارض واختلاف فإنما هو وهم خادع، وضلال ناشئ عن بلادة الحس وقصور العقل وارتباط الإنسان بالمصالح والغرائز والظروف، ولو أنه تحرر مسن هذه القيود وتُقلَّتُ من هذه الأشراك لأدرك وحدانية الوجود ولوقف على الأسرار ولا يكون ذلك بالنظر العقلي وإنما بالكشف الصوفي. وليست وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية يضحي فيها بفكرة الألوهية. بل العكس هو الصحيح أي أن الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده، أما الخلق فهو شبح زائل وظل عابر.

وطريق المعرفة إنما هي القلب لا العقل، أي الحدس لا المنطق، ذلك أن المعرفة نور يقذفه الله فسي قلب ابن آدم، لذلك ماوقف على أسرار النفس "إلا الإلهيون من الرسل والصوفية، وأما أصحاب السنظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم على النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يُعطيها النظر الفكري أبداً، ومن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورَم، ونفخ في غير ضرم".

ويحتل الحب في فلسفة ابن عربي مكانة مرموقة، فهو سر الخلق، ومغزى الوجود، ولو لا حب الله لذائه، ورغبته في ابداء صفاته وتجلية كمالاته، ما أشرق في عالم العيان شيء، ولا برز إلى صفحة الوجود مخلوق، فالعالم إذا صادر عن حركة حُبْيَة "ولو لا هذه المحبّة ماظهر العالم في عينه، فحركتُه من العدم إلى الوجود حركة حُبّ المُوجد".

ولما كان الحب سبب الوجود كان الوجود كله مشمولاً بالرحمة والغفران فلا مذنب ولا آثم إلا فائز بالعفو، والدليل على ذلك أن الثناء جاء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد. يقول ابن عربي:

'السناء جاء بصدق الوَعد، لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثنى عليها بصدق الوعد، لا بصدق الوعد، لا بصدق الوعد، لا بصدق الوعدة وسلة ولم يقل: "وعيده"

بل قال: "ويتجاوز عن سيئاتهم".

وقد نظم ابن عربي هذا المعنى اللطيف، فقال:

فلم يبق إلا صادق الوعد وخدّه وان دخاُوا وان دخاُوا دار الشاعاء فالأمر واحد تعيم عداياً من عدوية طعمه

على لذَّة فيها نعيم سباين وبينهما عند التجلِّي تسباين وذاك له كالقشر والقشر صائن

وسا لوعيد الحقّ عين تُعاين

لقد سيطرت فكسرة "الواحد" على فكر ابن عربي، ففسر بها كل ما في الوجود من صور واعستقادات ومتغيرات، فليس ثُمُّ إلا الحقَّ، يتجلى في صور متعددة وعقائد مُتباينة وديانات مختلفة، أما العارفُ فيدرك أن وراءها جميعاً إلهاً واحداً:

عقد الخلائقُ في الإله عقائداً لمّا بدا صُوراً لهم مستدولًا

وأنا اعتقدت جميع ماعقدوه قالوا بما شهدوا وماجدوه

ورأى أن الديانات على اختلافها واحدة في جوهرها، لأنها تدعو إلى الواحد الأحد:

لقت صار قلبی قابلاً کلَ صورة وبیت لاوتان وکعیهٔ طانف

فمسرعیٰ الغِسزلان ودیسرٌ لرهسبان وألسواخُ تسوراهٔ ومُصحف قسرآن

# 學學學][تر]; العرب இ

#### ركائسيه، فسالحُبّ ديسني وإيمساني

#### أديسنُ بديسن الحسب، أنَّى توجهتُ

والحسب سببه الجمال، والجمال هو الله، والله جميل يحب الجمال، فهو يحب نفسه ومن أحب الجمال لم يحبب سوى الله، وإنما أخرج الله العالم كله ليكون مر آنه يرى نفسه فيها، وعلى المحب أن يُصحم سمعه إلا عن كلام محبوبه، ويُعمى عينه عن كل منظور سوى وجه محبوبه، ويُخرس لسانه عسن كلم إلا عن ذكر محبوبه ويرمي على خزانة خياله فلا يتخيّل سوى صورة محبوبه، فبه يسمع وله يسمع، وبه يُبصر وله يُبصر، وبه يتكلّم وله يتكلّم.

يحب الله الناس لهم ولنفسه، وللحب الإلهي -عند ابن عربي- وجهان حب الخلق للحق، وحب الحسق للحق، وحب الحسق للخلق الحق، وحب الحسق للخسلق، والحق ببادل الخلق حباً بحب واشتياقاً باشتياق، بل إن شوقه إلى المُشتاقين أقوى من شسوقهم إليه، ومما جاء في "فصوص الحكم" قولُه تعالى: "ماترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدى المؤمن، يكره الموت، وأكره مساءته، والابد له من لقائى".

...

وفي الخام لابد لي من الإشارة إلى أن عظمة فلسفة ابن عربي تكمن في روح الانفتاح والتسامح والحسب، يشهد على ذلك أنها تلتقي بالكثير من العقائد الفلسفية عند غير المسلمين، فهي تلسقي بفكرة الفيدا عند الهنود التي تقول إن المعرفة الحقيقية تأتي من طريق الإشراق، وإن الهدف مسن الحياة هو الاتحاد ببراهمان، كما تلتقي بمبدأ الطاو عند أهالي الصين الذي يقول: إن الله يتجلّى في العالم، كما تلتقي بالأفلاطونية الحديثة خصوصاً بفكرة الفيض القائلة إن العالم قد فاض وبأن السفس الكلية كنور الشمس المُشرق على غرف عدة، في كل منها جزء منه. وإن النفس الجزئية تستطيع أن ترجع خلال حياتها - ولو لحظات معدودة - إلى النفس الكلية لتنال السعادة، وهي تلتقي بالنصر الية في فكرة الجدل (الديالكتيك) وبر غسون المفكّرين من أمثال سبينوازا في فكرة وحدة الوجود، وهيغل في فكرة الجدل (الديالكتيك) وبر غسون المعلية السبريالية السبي تقول: إن المتناقضات قابلة للانحلال. وإن الحقيقة تكمن في العقل الباطن مستودع السريالية الستي تقول: إن المتناقضات قابلة للانحلال. وإن الحقيقة تكمن في العقل الباطن مستودع الطر إذ الأول.

#### 🖪 المصادر والمراجع

1-الفـ توحات المكيــة -ابن عربي- تحقيق د.عثمان يحيى، مراجعة د.ايراهيم مدكور الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة 1972.

2-فصوص الحكم ابن عربي- والتعليقات عليه بقلم

أبـــو العــــلا عنيفــــي- دار إحياء الكتب العربية، مصر 1946.

3-تـــرجمان الأشـــواق -ابـــن عربي- دار صادر، بيروت 1961.

4-تساريخ الفكسر العربي -د.عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1966.

5-تــــاريخ الأدب العباسي -تأليف ر .نكلسن- ترجمة صفاء خلوصي- المكتبة الأهلية، بغداد 1967 .

6 - ابسن الفسارض سلطان العاشقين ــ د.محمد-مصطفى حلمي ــ سلسلة أعلام العرب ، عدد ) 15)، وزارة السثقافة والإرشاد القومي ــ مصر 1963.

7-لقساء القيسم في للفكر العربي سعادل العوّا- دار شمأل للطباعة والنشر، دمشق 1993.

8-المزاج الحضاري في الفكر العربي سعادل العوا-

المطبعة الجديدة، دمشق 1992.

9-الطبقات الكبرى -سيدي عبد للوهاب الشعراني ج 1، بلا مكان/ تاريخ.

10-مجـــلة "تراث الإنسانية" وزارة الانقافة والإرشاد القومـــي -المؤسســة العامــة للتأليف والترجمة والطـــباعة والنشر - المجلد الأول (2:3). مقال "الفتوحات المكية" للدكتور أبو العلا عفيفي.

[ [-دائـرة المعـارف الإســلامية، مادة "ابن [الــ] عربى" ص343.

12-دائرة المعارف البريطانية.

# لمحة هِنْ نَفْحَــة هِنْ نَفْحَــة هِنْ الْهِنْ عربي الإنسان هِي فكر الهِنْ عربي

د. محمود عكام

#### محاور البحث.

أ ــ الترسيم.

ب ــ التقسيم.

1 ــ لماذا الإنسان؟

2 - أهمية الإنسان عند ابن عربي.

3 ــ هذا هو الإنسان.

#### 1 ـ لاذا الإنسان؟

الحمدُ للّه منزل الحكَم على قلوب الكلم، وصلى الله على مُمدُ الهمم محمد صلى الله على مُمدُ الهمم محمد صلى الله عليه وسلم(1).

#### وبعد

- أ ــ فــالحديث عن الإنسان حديث منا عنّا، وحديث من حيث المقابلة عمّن أنسَننا، وحديث من حيث المقابلة عمّن أنسَننا، وحديث من حيــث الـــتمايز في الخلق عن العالم عامة، أو إن شئت فقل: حديث عن "الإنسان الكبير"، الذي هو العالم كما يسمّيه ابن عربي.
- ب \_ والإنسان محل اهتمام أكبر في المبادئ والمذاهب والتشريعات والديانات، وعلى رأسها دينا الحنيف، الذي فصل كتابه الكريم في هذا الموضوع أيما تفصيل، فكان في تفصيله

<sup>(1)</sup> ز: نصوص الحكم 47/1.

واصفاً ومكلفاً، وفي توصيفه صادقاً وفياً، وفي تكليفه مكرّماً مشرّفاً، وكلّ ذلك آت من كسون القرآن كثاب الخالق الله الله الله الكتاب "انساناً كاملاً"، بالمعنى الدقيق الكلمة، وقد كان ابن عربي أول من أطلق هذا التعبير، وكوّن حوله نظرية متماسكة، سنمر على مجملها في سطور بحثنا هذا (عم.

ج ــ والإنسان، إضافة لما سبق، مجلى إلهي، لا يعني حلولاً ولا اتحاداً، وإنما هو الصورة المسورة المسورة الني وعت النفخة النورانية المكونة ذات السرا، فاقتضى هذا خلافة عن الحق في رعاية سائر الخلق، قال تعالى: (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)، الحجر/29، وقال تعالى: (إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبع جمدك ونقتس لك قال أني أعلم مالا تعلمون)، البقرة/30.

وقال ابن عبربي: "فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى" (أم، أخذاً مما ورد في الحديث الشريف أنّ النبي صلي الله عليه وسلم قال: "إنّ الله خلق أدم على صورته" (أم)؛ كما استتبعت الخلافة أمانة حُمَلْها الإنسان دون سواه، والأمانة هذه مكمن السرّ في التشريف، قد أفلح من رعاها، وقد خاب وخسر من ودّعها و نعاها.

د \_ والإنسان بعد ذلك كله هو حركة الكون الواعية، ضمن مسار الإرادة الإلهية الراعية، فإن كان كذلك غدا ربانياً تحقق بكل صفات المربي والمعلم العنل، وإلا فهو اللاهث، الذَّن الخرف الخرف الدَّف الخرف الطاغي: (كلا إنّ الإنسان ليطغى أن رآه استغنى) العلق/6-7، كما أخبرنا رب العزة جلّ شأنه.

ولــذا فــإنّ سعياً، كهذا الذي ترونه أمامكم، إذ ينصب على إقامة مثل هذه الندوات، إن هو إلا وفاء للإنسان، لأن تلمّس الأسرار فيه، والجدّ في التعرّف على أغواره، سيظلّ العلامة الفارقة للأمة الجادة الجيدة.

والشيخ ابن عربي واحد من الذين جدّوا في دراسة الإنسان، وقدّموا في ذا الميدان محاور جديرة بالبحث والمتمحيص، قد تحمل في ظاهرها تناقضات، لكنها بعد التنقيب بعيدة عن التنافر والتناقض.

لقد أخرجتُ منذ سبع سنين مؤلفاً عن الإنسان والإسلام، وأعدتُ طبعه منذ سنة تقريباً مع زيادات عليه، وها أنا اليوم أتقدم بدراسة متواضعة عن الإنسان في فكر ابن عربي، وستكون في

(لل رواد البخاري في كتاب الاستثنان، ومسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمتها، وكذلك الإمام أحماد في مسنده.

رقم في رأي ليكلسون أنَّ ابن عربي أول من استعمل عبارة "الإنسان الكامل". بينما برى أخرون أنَّ إخوان الصفا سبقوه بخذا، ويجمع بعض أخر - إلى أنَّ هذا المصطلح موظل في القدم حسب تعبير ماستيون. رُّ: "الإنسان الكامل في الإسلام"، لعبد الرحمن بدوي، طبعة القاهرة، 1950. (أُن إِنْ الصوص الحكم 55/1.

الآتي القريب من الزمان بعون الله ملحقة بسابقتها في قرطاس واحد، والأمل العلمي المكتنف هو أن أسابع فأجمع أكثر وأكثر عن الإنسان، وهمتي القابع في وأنا أبحث تحقق بالمقولة الرائعة (من عرف نفسه فقد عرف ربه) (<sup>5</sup>)؛ وهذا يعني في النهاية تحققاً بالغاية التي خُلقنا من أجلها: (وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)، الذاريات /56، والعبادة هنا على رأي حبر الأمة ابن عباس هي المعرفة (6).

وأنا أقول: إن التعبير بالعبادة هو تعبير باللازم عن الملزوم عنه، بالمعرفة أساس العبادة، والعبادة ناتجة عن المعرفة، والازمة من لوازمها.

# 2 ـ أهمية الإنسان عند ابن عربي:

أ ــ لقد امتد الإنسان وما يتعلق به على جلّ مساحة كتابات ابن عربي، فما من مصطلح الشيخ في فتوحاته، أو في فصوصه، أو في سائر كتبه الأخرى مخطوطها ومطبوعها إلا وله صلة وارتباط قريب أو بعيد، جليّ أو خفيّ بالإنسان، وحين تتوجّه فتقرأ "المعجم الصوقي" للباحثة الفاضلة الدكتورة سعاد الحكيم، فستجد أن أكثر المصطلحات تدور في فلك الإنسان في تجليات مختلفة، وتحديدات متنفوعة، فمن الأب بكل المضافات إليه، إلى الإمام بصفاته كافة، إلى النبوة وأشكالها، إلى الإنسان لفظات وحروفا وصنوفا، إلى البيت ومجازاته، إلى التجلي وإشاراته، إلى الحدب ومنطاقاته، إلى الحق والحقيقة وتجلياتهما، إلى الولاية وسمائها، والقلب وأحواله، والشهود ومقاماته،.. الخ.

وستخرج بعد قراءتها، إن في كتب الشيخ مباشرة، أو في مؤلفات نقلت عنه، بقناعة لحمتها وستخرج بعد قراءتها، وتبيان مهمته وسداها حسرص الشيخ الأكر على دراسة الإنسان، وترسيمه، وتقسيمه، وتفنيده، وتبيان مهمته وغايته، وتوضيح حقيقته أصلاً وفرعاً، وكمالاً ونقصاً، وديناً وطيناً.

فالأمر في السنهاية إنسان، وأريد بالأمر مايقابل الخلق الوارد في قوله تعالى: (ألا له الخلق والأمر)، الأعراف /54، والعسبادة مدارها عليه في قوله عز شأنه، وهي ما أحبه الله من هذا الإنسان، وأراده، بلسه وغيّا وجوده بسه، كما رأينا: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) الذاريات/56.

أما سر اهتمام ابن عربي بالإنسان فمرده إلى إسلامه أولاً، لأن الإسلام أوجب على أنباعه الاهــــتمام بالإنسان حماية ورعاية، فالله قال في القرآن الكريم: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)،

<sup>(</sup>أ) قال السنعاني: لا كيرف مرفوعًا، وإنما يُعكى عن يُعِيى بن معاذ، وقبل في تأويله: "من عرف نفسه بالحاموث عرف رته بالقام، ومن عرف نفسه بالحاموث عرف رته بالقام، ومن عرف نفسه بالفناء عرف رئه مالفاء". إذ القاصد الحسنة للسنخاوي من 657، وللحافظ السيوطي تأليف لطيف ستماد "القول الأشبه في حابث (من عرف نفسه قفاء عرف ربه"! وقال عنه الشيخ عبى الدين: صبح دنما الشمايت عندنا من طريق الكشف. وقد وقع في أدب الدتها والدين المناوردي عن عائشة منه النبي صلى الله وسلم من أعرف الناس بربه! قال: (أعرفهم بنفسه). رُّ: كشف الحناء، ج2، من 363، ط، النواث بحلب، نحفيق المناذن.

<sup>(&</sup>quot;) رَ: تنسير ابن كثير، حيث نقل عن ابن عباس، قال: (إلا ليعبدون»، أي إلا ليفروا بعبادتي طوعًا أو كرهًا، وهذا اعتبار ابن حرير، ونقل ابن حريج عنه، "إلا ليعرفون"؛ أ:هب منشد ابن كثير للصابولي ج2/ص 384.

التين/4، وقال: (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً)، الإنسان/2(7).

ولعل من جملة دوافع الاهتمام ثانياً: تقديم رؤية مستعلية بحق على تلك التي كانت في جعبة الحملات المسليبية على المشرق، المواكبة لحياة ابن عربي المشرقية، ومَنْ وراءها من الغربيين المعتدين آنذاك، وشتان بين الرؤيتين:

رؤيــة تحــترم الإنســان وتقــتره وتقدّسه، وأخرى ترى في الإنسان المستضعف ذي العرق المختــلف، واللون المفارق، والدين المفترق، فريسة سائغة وموضوعاً تافهاً، لا يستحق إلا الاستخدام والاستبعاد والقهر وإيقاع الذل ورسف القيود(8).

- ولعله، ثالثاً، جد في تقديم هذا ليُظهر مقولات العرفان والأذواق والمشاهدات في هذا الموضوع الهام، والذي يُعدَ ثالث ثلاثة مواضيع الفلسفة، وليدحض في الوقت نفسه، ماتقوله الفلسفة في ذلك، لأنَ الشيخ الأكبر كان يرفض الفلسفة ومناهجها، وله حكايات وحكايات في هذا الموضوع مع ابن رشد، ذكرها في كتابه "التدبيرات الإلهية؛ ومن ابتغى السعة في الموضوع فليعد الى ماكتبه "بلاثيوس"، عن ذلك في مؤلفه "ابن عربي: حياته ومذهبه"، ترجمة: د.عبد الرحمن بدوي.

\_ وابن عربي ماهو في هذا إلا داع إلى لقاء على مستوى الإنسان في رحاب رسالة السماء العظيمة، وتحت ظلل الحقيقة المحمدية الجامعة المؤلفة: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)، الأنبياء /107.

# 3 ـ هذا هو الإنسان عند ابن عربي:

أ \_ الترسيم. ب \_ التقسيم.

أ ـ الترسيم:

- انطلق ابن عربي في تعريفه للإنسان من المهمة التي وكلت إليه، ومن الصفة التي شكلت وظيفة له يبوم تعلقت الإرادة الإلهية بإيجاده. قال تعالى: (و إذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبت بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون)، البقرة/30.

فالخلافة عن الله هي الإنسانية في رأيه، يقول ابن عربي في "بلغة الغواص"، ص /540: "إنّ الإنسانية الخلافة عن الله، والخلافة عن الله تشمل الولاية والنبوة والرسالة والإمامة والأمر والملك؛ والكمسال الإنساني بكمال هذه المراتب، وهو مركوز في الإنسان ــ أي الكمال ــ بالقوة منذ آدم إلى

<sup>(^^</sup> ز: "الحرب العالمية"، لرمضان لاونا،، و"حملات الحروب الصليبية"، افتراء واعتلاء"، مقالة لـــ دومينيك سورديل، جملة هستوريا الفرنسية.

آخر مولود(<sup>9</sup>).

والخلافة رتبة كمالية لا يحوزها إلا الوجود الإنساني، بل لا يأنسها إلا الإنسان، ولأنه كذلك أي يأنس الرتبة الكمالية سمى إنساناً(10).

\_ ويسلمح دارس ابن عربي رفضه التعريف الفلسفي للإنسان القائل بأنه حيوان ناطق، وذلك حين يقرأ في فتوحاته قوله: "قالكل: الجماد والنبات والحيوان عند أهل الكشف حيوان ناطق؛ بل حي نساطق؛ غير أن هذا المزاج الخاص يسمى إنساناً لا غير بالصورة، ووقع التفاضل بين الخلائق في المسزاج، قال تعالى: (وإن من شيء إلا يسبّح بحمده)، الإسراء /44. و "شيء"، نكرة، ولا يسبّح إلا حيّ عاقل عالم بمسبّحه.

وقد ورد أنّ المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس" $\binom{11}{1}$ .

ويؤكد هذا النص ماذهبنا إليه آنفاً من أنّ منهج ابن عربي هو الأذواق والكشف والعرفان، في مواجهة مناهج الفلسفة القائمة جميعاً على العقل الجاف (1).

\_ أما لِمَ خُلِقَ الإنسان؟

فيقـول ابـن عربي: (فأراد "الهو" أن يرى نفسه رؤية كمالية تكون لها، ويزول في حقه حكم "الهـو"، فنظر في الأعيان الثابئة فلم ير عيناً يعطي النظر الهيها هذه الرئبة "الأنانة" إلا عين الإنسان الكامل، فقدر ها عليه، وقابلها به، فوافقت إلا حقيقة واحدة نقصت عنه وهي وجودها لنفسها فأوجدها لنفسها، فتطابقت الصورتان من جميع الوجوه)(13).

<sup>(&</sup>quot;) ر: "التعجب العسوني الحكمة في حاءود الكلمة"، د. سعاد الحكيم، ص 150-158.

<sup>(&</sup>quot;) ر: الفتوحات، 642/2-643.

ر") (: الفتوحات 147/1.

<sup>(&</sup>quot;) حديث المؤون وانه يشنيد له مدى صونه من رطب ويابس حديث صحيح رواه البخاري ومالك وأحمد. رَّ الترغيب والترهيب 1\*40. وأنّ من التخلي، أي فتحلي الله تنكي كمال في الحلق فكان الإنسان، وهذا شرح المترحات 642/2-643. وعبارة أن يرى نفسه رؤية كسالية، تعني التحكي، أي فتحلي الله تنكي كمال في الحلق فكان الإنسان، وهذا شرح خديث يستشهد به الصوفيون كثيراً وهو: "كنت كنسبوا لا أعرف فأحيت خان أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم في فعرفون"، وفي رواية: "فترمن البينيه في عرفون"، فإلى الله تعالى: (وماخلقت الجنن والإنس إلا ليعاون)، والمشتهور على الإنسنة: "كنت كسيرًا تنفياً فأحيت أن أعرف فخلقت خلقاً في عرفون"، وقد قال الزركشي وابن حجر والسيوطي عن هذا الكلام، ليس من كلام البين صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له منذ صحيح ولا ضعيف. (انظر كشف المتحاه 1912).

ـــ ووجود الإنسان انفسه، وحود ذاتي نسي، في مقابل الوحود الذاتي المطلق، أما وحود سوى الإنسان من المحلوقات فوجود كوني نسبي، أو وحود استكابي نسبي، كما يعير عن ذلك عاماء الكلام من المسلمين. والوجود الذاتي النسبي يعني إرادة نسبية قائمة فاعلة، وقادرة تملي هذه الإرادة كما يعني حركة مستقلة تكنفها حكمة قائمة على علم. وتشاءت النسبة قوةً وضعفاً من السان إلى إنسان، فقد تقوى لتسرح في ابدارة المفنق وعندها: (ومارميت إذ رميت ولكن الله رمي). كما ورد في كتاب الله العزيز الحكيم، وكذلك "فإذا أحبيته كنت حمه ويصود"، كما حاء في الحديث السحيح.

#### ب \_ التقسيم:

الإنسان ثلاثة أقسام عند ابن عربي: الكامل، والحيوان، والكبير.

أما الإنسان الكامل: فهو من تجلَّت فيه الحقائق الإلهية، أو حقائق الحق، فصحت له بناءً على ذلك الخلافة عن الله. وإليك أيها القارئ عبارات الشيخ التي تحدّثت عن هذا النوع من الإنسان، نيتحصل لك بعد الاطلاع عليها المفهومُ واضحاً، وليتجلى الرسمُ جلياً. فقد قال في الفتوحات:

"الإنسان الكامل أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً "(14).

والأسماء الإلهية هذه بكليتها دون استثناء، لأنه يقول في "حلية الأبدال"، ما نصله: "إن الإنسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الإلهية اسم إلا وهو حامل له"(15).

ونــتابع نقل عبارات الشيخ بهذا الخصوص لنقرأ له العبارة التالية: "الإنسان الكامل هو الجامع لحقائق العالم وصورة الحق سبحانه" (16)، والعبارة الأخرى:

"فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته تعالى، ولذلك قال فيه: "كنتُ سمعه وبصرد، وماقال فيه كنت أذنه وعينه ففريق بين الصورتين" (17).

ويسعى ابن عربي للتوضيح أكثر فيقول:

فكل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق وحق، فالإنسان الكامل هو على الحقيفة الحق المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالم (18).

ثم يشرح هذه القولة بالجملة التالية:

"الإنسان الكامل روح العالم، والعالم المسخر له بكله" (19).

ــ أما مهمة الإنسان الكامل فقد عبر عنها ابن عربي بقوله:

و الإنسان الكامل هو الكلمة الجامعة، وأعطاه الله من القوة، بحيث إنه ينظر من النظرة الواحدة إلى الحضرتين فيتلقى من الحق ويُلقى إلى الخلق"(20).

وأما الحيوان، أي الإنسان الحيوان، فقد وصفه ابن عربي بقوله:

<sup>(&</sup>lt;sup>4</sup>) ر: الفتوحات، 391/3.

<sup>(</sup> أن رُ: حلبة الأبدال، ص 90، طبعة حيدر آباد.

<sup>.447/3 (</sup>الفتوحات، 447/3) 17<sub>) (</sub>: التصوص 55/1

A الفتر حات، 396/2.

<sup>(&</sup>quot;) رَا: التنوحات،266/3. (") رَا: التنوحات،266/3

<sup>(</sup>التي رُ: الفتوحات،446/2.

"الإنسان الحيوان هو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم فقط دون حقائق الحق"(21). ويتابع الشيخ الأكبر توضيحه قائلاً:

تقسول في زيد إنه إنسان، وفي عمرو إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمرو، فعمرو في الحقيقة حيوان في شكل إنسان"(2²).

ــ وسر التفريق بين الكامل والحيوان من الإنسان. لحظة الشيخ من القرآن الكريم، فقد قال:

"وإنما فرقنا بين الإنسان والحيوان والإنسان الكامل الخلفية: (يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك)، الانفطار الحيواني /6-7، فهذا كمال النشأة الإنسانية العنصرية الطبيعية، شم قال القرآن: (في أي صورة ماشاء ركبك)، الانفطار /8، إن شاء في صورة الكمال فيجعلك خليفة عليه في العالم، أو في صورة الحيوان، فتكون من جملته، يفضلك عن هذه الجملة المقوم لذاتك الذي لا يكون إلا لمن ينطبق عليه اسم الإنسان" (23).

\_ ويخالف الإنسان الكامل الإنسان الحيوان في الحكم الرزقي، لأن الإنسان الحيوان يرزق ورزق الدين الإنسان الحيوان يرزق ورزق الدين وأما الكامل فله الرزق هذا وزيادة، والزيادة هذه رزق الهي، وهو مايتغذى به من عنوم الفكر، بالإضافة إلى الكشف والذوق والفكر الصحيح. ومارتبة الإنسان الحيوان بالنسبة للكامل إلا كرتبة النسناس من الإنسان الحيوان (24).

و أما الإنسان الكبير فهو عند شرخنا الأكبر العالم بأسره، وقد ذكر ذلك في كتابه "بلغة الغواص"، فقال:

"إن العالم بأسره إنسان كبير وروحه الإنسان الكامل"(<sup>25</sup>).

"الإنسان وإن صغر جرمه عن جرم العالم فإنه يجمع العالم الكبير، ولهذا يسمي العقلاء العالم إنسانا كبيراً، ولم يبق في الإمكان معنى إلا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره"(<sup>26</sup>)، الذي هو الإنسان.

وكأنى بهذه العبائر قد استوحيت من بيتين قالهما الإمام على كرم الله وجهه:

ودواؤك فيسك، ومسسا تبصسر وفيسك انطسوى العسالم الأكسبر

داؤك مسنك ومسا تشسعر وتحسب أنسك جسرم صسغير

رائع و: الفتوحات،437/3.

<sup>(</sup> من را العنوحات، 396/2.

<sup>(</sup>أَنْ رُ: المنتوحات، 297/3.

ر: العنوحات، 357/3. و 396.

<sup>( &</sup>lt;sup>15</sup> ر ; بابغة الغواص : تقالاً من المعجم الصوفي ص 158" . 20 - ما يا ما يا 150 من المعجم الصوفي ص 158" .

<sup>(&</sup>lt;sup>""</sup>) (: الفتوحات، 124/2.

# 學學報 اتر از العسريسي 學學學學學學學學學學學 د. محمودعكام 多學學學

نعم "الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير فكان الإنسان آخر مولد في العالم أوجده الله جامعاً لحقائق العالم كله وجعله خليفة فأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم"(27).

هذه لمحة من نفحة عن الإنسان عند هذا العلم فهل من مستفيد منها؟!

وهـــل من داع رشيد يستبدلها بتلك النظرة التي جاءت على لسان "فوكوياما"، و "هنتنغتون"، في كتابيهما "الإنسان الأخير"، و صراع الحضارات".

و هل من ساع جاد كي يتبنى مفهوم الإنسان الكبير الذي هو العالم، مع روحه الذي هو الإنسان الكامل، ليُحلَّه معلى عولمة تعنى تعويم عالم لا يشكل إنساناً كبيراً روحه إنسان كامل، بل روح عالم عولمــة اليــوم إنسان مستعل بغير حق، مستنده القوة المادية ليس إلاً، فهل من مذكر، فستذكرون ما أقول لكم وأفوض أمرى إلى الله.

والسلام عليكم.

<sup>(&</sup>lt;sup>27</sup>) ر: الفتوحات،150/2.

# المرأة ولية.. ﴿ أَنشَى قراءة شِي نصّ البِنْ عربي

د.سعاد الحكيم ــ لبنان.

في البن عربي مايقولون، وتظل تربة ضمت رفاته في قاسيون وجهة اتقياء بيقولون وجهة اتقياء بيقولون وجهة اتقياء بيقولون والمين والمن والمستمر تجربته السروحيّة مداداً لكتابات عارفين عالمين، ومتطلعين متعلمين.

ومابين عوام يعتقدون و لايته، ويتبركون بزيارته، وبين خواص أرباب تدوين وتسطير، يغمسون أقلامهم في تصورات فكره ولحظات تجربته، مسافة لا يردمها إلا تفرد شخصه، الذي استطاع وصل القمة بالقاعدة.. فارتقى عوالي مراتب الخصوصية، دون أن يفارق جموع عوام المسلمين.

لــذا، يكون الرجوع إلى نصه وإلى حياته، وخاصة في موضوع المرأة، هو اطلاع على موقف على الموقف على موقف على المؤلم المؤلمين المؤلمين

واقترح قراءة للمرأة في نصوصه وحياته من منطلقين، وبموجبهما سوف أقسم بحثي:

المنطلق الأول، ننظر إلى المرأة للفرد، ونبحث مفاهيم ابن عربي وتجاربه بخصوصها، كذات وشخص له هوية وإمكانات، وله كمال يخصه في مقابل كمال الرجل.

المنطلق الثاني: ننظر إلى المرأة \_ الآخر، ونقرأ نصوص ابن عربي وحياته حول المرأة في علائقها، وفي وجودها كجزء له دور في شبكة علاقات تمتد رقائقها منها لتتصل بالوجود بأكمله.

واعسنقد أن هسائين المقاربتين للمرأة، سوف تجعلان بحثنا ينفذ إلى القضايا الجوهرية الخاصة بالمسرأة على امتداد التاريخ، وصولاً إلى يومنا الواقع على مشارف القرن الواحد والعشرين، ويفتح أيضاً أفاق قناعات جديدة علها تخدم أجيال مستقبلنا.

#### ا: المرأة ـ الفرد

يزدوج النص الصوفي في نصين، عندما ينظر إلى كينونة المرأة، وعندما يتعاطى مع إمكاناتها وأهلياتها وحدود قدراتها:

السنص الأول: يبطن، وإن كان لا ينص صراحة، القول بقصور المرأة، وعدم أهليتها للتصدي للحياة العامة، لذا يحبسها في إطار الحياة الأسرية الخاصة.. والمرأة الكاملة في هذا النص هي الأم الحاضئة المسربية، والزوجة الصالحة المدبرة، الودود الصبور الشكور.. هي الأم والابنة والأخت والسزوجة.. لا كينونة ذاتية لها، بل كينونتها عين أدوارها وعلاقاتها الأسرية، والمسرب الوحيد من هذا السد الأسري يفتح على خارج الكون، ويظهر في علاقتها بخالقها ومعبودها.. وهنا أيضاً الكثير مسن الضواط والعديد من الاستحسانات، التي تحتها على جعل علاقتها بالله علاقة ثنائية بعيداً عن الجمع والجماعات.

أما المنص المثاني فهو أكثر التفاتاً لجهة كينونتها الذاتية، وأكثر إضاءة لأهليتها الروحية، وقدراتها في مراتب الولاية الذكورية بالأصالة.

ومـن خــلال إشــارات لنساء متصوفات، أفراد في حقل التصوف، نستشف نحن أهلية المرأة كجــنس للعرفان والقرب الإلهي، وبالتالي مشروعية أخذ الرجل عنها، وتربيته في مجالسها، وتأدبه بنهجها وطريقها.

هاهو الحسن البصري يقول لصحبه مدللاً على شخص السيدة رابعة: هيّا بنا إلى المؤدبة.. وفي مجلسها تستداول مسع أهل النخبة من الحضور، فنرى من طرحهم جميعاً لمفاهيمهم الصوفية علو تجربستها على تجربستها على تجربتهم، وبالتالي يصبح نصها هدفاً لمجاهدة رجل وتحققه من أمثال الحسن البصري ومسالك بسن ديسنار.. ويقول عنها محيي الدين بن عربي: رابعة العدوية المشهورة التي أربت على الرجال حالاً ومقاماً 1-.

وهذه أيضاً فاطمة النيسابورية أستاذة ذي النون المصري؛ وهذا أبو يزيد البسطامي يقول لشيخ الملامـــتية: تعــلم الفتوة من زوجتك.. فالمرأة هنا، بشهادة البسطامي، وضعت قدمها في مقام يقصر عنه أبطال الرجال، لأن الفتوة اقتحام وقوة ونصرة.

وبطل شيخ الصرفية الأكبر — ابن عربي — ليذهب في الموقف الثاني إلى نهاياته الأخيرة.. أما نقطة البداية فكانت — في رأينا — تجربته السلوكية التي أفسحت المجال أمام قناعاته الفكرية بالأهلية الروحية للمرأة، لذا ننطلق من هذه الأهلية الروحية لننظر في أهلية المرأة العلمية وأهليتها السياسية.

#### 1 ــ الأهلية الروحية.. ولاية المرأة:

يافعاً خدم ابن عربي بنفسه سنين، امرأة من العارفات بإشبيلية.. لها حال مع الله، هي فاطمة بنت ابسن المثنى القرطبي، والتي نقول عن نفسها 2-، إنَّ الله اعتنى بها، وجعلها من أوليائه واصطنعها لنفسه.

ومما يلفت النظر قول ابن عربي أنه خدمها سنين، فهو بحسب معرفتنا بمسار حياته الصوفية لله المعارفين بالولادة عليه، الصوفية لله المعارفين بالولادة عليه، ولادة روحية معنوية، هي وحدها ناداها بقوله: يا أمى.

وإذا توقف نا عند تعليمها له نرى بدايات وحدته الوجودية، تقول لابن عربي: "عجبت لمن يقول إنه يحب السلّه ولا يفسرح به وهو مشهوده، عينه إليه ناظرة في كل عين، لا يغيب عنه طرفة عين 3-".

.. وعندما تسأله: "ياولدي ماتقول فيما أقول، يجيبها: يا أمى القول قولك4-".

بالإضافة إلى تعاليمها نرى ابن عربي يعرف مقامها ويعلمه.. عرف مقامها عندما أخبرته أن فاتحــة الكــتاب تخدمها5-، وعلم مقامها عندما قرأت فاتحة الكتاب لأمر أرادته وقرأ معها، فإذا بها تتشئها بقراءتها صورة مجسدة هوائية، وتطلب منها أن تفعل كذا أو كذا6-....

و عندما تكنم ابن عربي على علم الحروف، وهو علم الأولياء، ذكر خدمته وانتفاعه بهذه السيدة الوليسة 7-، وأكد أنها كانت من أكابر الصالحين، تتصرف في العالم، ويظهر عنها من خرق العوائد بفاتحسة الكتاب خاصة كل شيء.. وكانت تظن أن هذا متاح لكل أحد، بل وتعجب ممن يعتاص عليه شيء، وعنده فائحة الكتاب. وتقول لابن عربي: لأي شيء لا يقرؤها فيكون له مايريد.

ومـع هذه الولية العارفة، التي تتصرف في العالم، ورأى منها ابن عربي عجائب8-، أقر ابن عسري عجائب8-، أقر ابن عسري بولادته الثانية وقبل نسبته إليها، وأفسح مجالاً في نصه لنسب الدين ونسب الطين، لولد الدين وولـد الطين.. كانت تقول له، ويقرّها على ذلك: أنا أمك الإلهية ونور أمك الترابية9-. تأسيساً على ولادته المعنوية من أم روحية يقرّ بظهورها بوجهي الولاية: العرفان والتصريف في الأكوان.

تسدر ج ابسن عربي لأن تتكون لديه قناعة بأنه لا مانع تكوينيا أو كونيا من وصول المرأة إلى أعلى مراتب الولاية، وإن لم يقع ضمن خبرته لقاء بامرأة في موقع القطب، صاحبة الزمان، الغوث الخسليفة. فالنساء والرجال، لديه، يشتركون في جميع مراتب الولاية حتى في "القطبية"؛ فكل مايصح أن ينال الرجل من المقامات والمراتب والصفات يمكن أن يكون لمن شاء الله من النساء 10-.. هذا النص لابن عربي يجعل طريق الولاية أمام المرأة مفتوحاً، لا سقف يحدها إلا مرتبة النبوة وشخص النبي (صلى الله عليه وسلم)، فالمرأة وإن لم تظهر بالفعل في دنيا الناس في موقع القطبية إلا أنه في قدرتها ذلك، وبالتالي في عالم الروح تتساوى الحظوظ بين المرأة والرجل، وينعكس هذا التساوي في نظرة أعلام الصوفية لها.

ولكن ما أبعاد كون المرأة قطباً وخليفة؛ بحسب تصورات الشيخ الأكبر؟

تصبح المرأة ــ فيما لو أصبحت قطباً خليفة ــ هي صاحبة الوقت، وسيدة الزمان، خليفة الله في أرضه، ونائبة سيد المرسلين في أمنه، وارثة للاصطفاء والاجتباء والخصوصية الآدمية 11-..

عليها مذار العالم21-، وتُعطى التحكم في العالم، حوائج العالم أجمعه تتوقف عليها.. وبها يسنفرد الحق ويخلو دون خلقه، لا ينظر سبحانه في زمانها إلا إليها.. هي الحجاب الأعلى13-، ينصب لها الله سبحانه في حضرة المثال سريراً يقعدها عليه، ثم يخلع عليها جميع الأسماء الإلهية السني يطلبها العالم وتطلبه.. فإذا قعدت على السرير بالصورة الإلهية، أمر الله العالم ببيعتها على السسمع والطاعة، فيدخل في بيعتها كل مأمور أعلى وأدنى إلى العالين من الملائكة وهم المهيمون: والافراد من البشر الذين ليس لها فيهم تصرف؛ لأنهم مثلها كُمل مؤهلون لما نالته من القطبية 14-..

هذه الستجربة الشخصية مع فاطمة بنت المنّنى، وهذه القناعة النظرية بإمكانية وصول المرأة للقطـــبية والخلافة تجعلنا نعتبر ابن عربي، إنسان القرن السابع الهجري، شريكاً ومشاركاً حيوياً في الحوار القائم اليوم حول القضايا الخاصة بالمرأة.

ونتوقف عند مسألتين: مسألة الأهلية العلمية، ومسألة الأهلية السياسية.

#### الأهلية العلمية:

أعطى الإسلام الشخص أهمية كبرى بحال العلم والتعلّم، فالعلم الحق لا يؤخذ من الكتب بل من أفسواه السرجال.. الإنسان حلقة في سلسلة، يتلقّى ويلقي، يأخذ ويؤخذ عنه.. فهل المرأة مؤهلة بحكم صفاتها وطبيعة حياتها أيضاً لأن تكون حلقة في سلسلة العلم المتوارث عبر الأجيال؟ أو أن الأمّة ستظل تحمل حرجاً من الاطمئنان إلى تساوي كفاءة منطق عقلها مع الرجل؟

شمّ مسن جهة ثانية، قال العارف الصوفي: "حدثني قلبي عن ربي"، أو "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت و أخذت عن الحي الذي لا يموت". فهل في طاقة قلب المرأة، الذي هو جهاز استقبال المعرفة الإلهامية، أن يلتقط على صفحته العلوم اللدنية؟.. ثم، إن التقط قلبها الإلهامات، هل نستوثق من تسرجمة عقلها لإلهام قلبها وحفظها لتفاصيل هذا الإلهام، فلا تنسى بحيث يضيع انضباط هذا العلم على حدود أصولنا الثابتة؟

وأيضاً، لمصدر العلم في الإسلام موقع إمامة واتباع، فكل شخص نأخذ عنه فإننا نتبعه ونسير على نهجه، وإذ كان العلم ينمو بالتوارث ويتجدد بالأجيال، لذا تأخذ كل حلقة موقعها الاجتهادي.. فهل للمرأة أهلية لأن تكون عالمة فقيهة متبعة في مجال عرفان الله وشريعته؟

ــ أسـنلة كـثيرة وشـكوك تدور كلها حول صفات المرأة التكوينية، وحول عوائق شروطها الحياتيـة فـي الأسرة، التي قد تناقض أحياناً طبيعة العلم الموضوعية، وشروط تحصيله بالاختلاط والترحل.

بدايسة، يسرى ابن عربي أن الإنسانية هي حقيقة الإنسان، وهي واحدة في الناس جميعاً، وهي الأصل، أما الذكورة والأنوثة فهما عارضان، كل واحد منهما بمثابة جملة صفات تجري على قابل الذات.. فكل من كان في موقع المؤثر والفاعل فهو رجل وإن كان امرأة. وأيضاً كل من وجب عليه وجوباً شرعياً أن يطلب من يأخذ عنه علمه فهو رجل، سواء كان ذكراً لم أنشي15-. هنا يؤكد ابن عسلي كسون المرأة بحكم خلقتها وتكوينها مساوية للرجل في الشروط الإنسانية، قابلة لكل النشاطات العقالية والفعاليات الإنسانية الذكورية.

ويعطي بلقيس مرتبة فقهية. ويرى أنهاعندما أسلمت لم تتقد لسليمان، بل ظلت متحررة في اعتقادها مدن أتباع رسول أو إمام، اعتقاد متحرر من الوسائط، مباشر كاعتقاد الرسل تماما، وذلك حين قسالت: "أسلمت مع سليمان لله رب العالمين"، فلم تنقد لسليمان جاعلة منه مصدر علمها ومعرفتها ودينها، بخلاف فرعون حين قال: "رب موسى وهارون"16-.

ونستفيد من طرح ابن عربي لمثال بلقيس، هذه الشخصية القرآنية، لنقول نحن أيضاً: إن نموذج بسلقيس مثال على أنه عندما أفسح المجتمع المجال أمام المرأة برزت.. ملكت وحكمت.. ومما يلفت السنظر أنسنا لم نسلحظ في القرآن إشارة استنكار أو كراهة لملك المرأة أو حكمها.. وبلقيس ظلت موضيوعية وواعية لشروطها وموقعيا كسيدة قومها أمام سليمان، وهو من هو في زمنه: فهي أو لأ حين رأت عرشها لم تجزم بأنه هو، ولم تنف بأنه هو، وقالت: "كأنه هو".. جواب ينسجم في نسبيته مسع أكثر فلسفاتنا وموضوعياتنا المعاصرة. وهي نانيا حين أسلمت، حافظت على موقعها كأولى في قومها، في أن المحافرة وهي ملكة، فقالت: "أسامت مع مسليمان".. فهذا المثال، ومثال السيدة عائشة مرضي الله عنها ما التي وصتى النبي صلى الله عليه وسلمان".. فهذا المثال، ومثال السيدة عائشة مرضي الله عنها ما المؤمنين بالأخذ عنها، يزحزحان أطراف الستار عن أهلية المرأة وموضوعيتها ووعيها لشسروطها.. ويجعلاننا نؤكد مع ابن عربي، أن الذات الإنسانية واحدة، تستقبل الصفات بحسب طاقاتها الفردية، وتوجهات تربيتها، وتجاربها الحياتية.

#### الأهلية السياسية:

عـندما قال ابن عربي بإمكانية وصول المرأة للخلافة الكونية، أي تكون رأس الدولة الباطنة... طـرح أهليتها السياسية، ليس بالانتخاب الشوري بل بالتعيين الإلهي.. فهي، قد تكون، خليفة الله في أرضه ونائبة رسول الله في أمته.. إذن، بمقتضى نص ابن عربي، لا مانع عقلانيا أو نفسانيا في أصـل فطـرتها، ولا عائق في طبيعة حياتها، يمنعانها من الخروج من دائرة خصوصيتها لمباشرة حوائبج العـالم وأمـور الناس.. ونرى أنه لا يقدح في قوله هذا كون رأس الدولة الباطنة مستوراً مصـونا مـن أعين الخلق، والخليفة الظاهر محور وجود المسلمين الدنيوي.. فهذا أمر يُبحث على مستوى مظهر المرأة وليس أهليتها..

ابس عربي هذا، في نظرته إلى أهلية المرأة، يسترجع ويكمل مسيرة بداياتنا الإسلامية في زمن

# ●●● التراث العرب ※●●●●●●●●●●●●● د. سعادالمكيم 19●●

النبوة والصحابة، حين كانت مشاركة المرأة العلمية والسياسية واضحة معلنة ومباشرة. وأنت عصور الظلم والإظلام، وتراجع دور المرأة الحرة في الحياة العامة أمام دخول الجواري المملوكات المائسراء أو السبي للمائسة الفنون وبلاطات السلاطين وسياساتهم. وأدخل هذا معه نمطاً جديداً مل العلاقة غير المتكافئة مكانة بين الرجل والمرأة، بين قوي مالك حاكم، وبين ضعيف وصولي ماكر، يتوسل بأي نهج ليكون ويستمر، وينشئ شبكة علاقات مصلحة داعمة في غياب عزوة وأهل وعشيرة.

استشهد ابن عربي على مراتب الولاية المفتوحة للمرأة بقول النبي صلى الله عليه وسلم: النساء شقائق الرجال.

وعندما ننظر إلى مسألة المرأة اليوم، إلى أهليتها العلمية والإدارية السياسية و لا نقصد بالضرورة من الأهلية السياسية أعباء خلافة المسلمين فنحن إنما نستعيد ونحيى من خلال نص إسلامي شامل، هو نص الشيخ الأكبر، أصولنا المنسية الموؤدة تحت وطأة سنين غربت الإسلام في حضارات تكاد تناقضه في سلم قيمها. تجعل قيمة الرجل في كونه واصلاً ناجحاً قوياً منتصراً لا في كونه صادقاً أميناً شهماً أبياً شجاعاً.. لذا، لابد من إعادة فتح ملف المرأة والرجل معاً، والتأكيد على أن أهلية الرجل ليست في ذكورته، وإنما في اكتمال صفات الرجولة الإنسانية فيه.

## ا: المرأة ـ الآخر

#### المرأة الإنسان والمرأة الأنشى:

تناولنا في القسم الأول كينونة المرأة كإنسان، ورأيناها تدخل عالم الروح، وتؤكّد أهلينها لمناص العلم والحكم في الغيب والشهادة.. وتوضحت رؤية ابن عربي للكمال الإنساني المتاح بعد خستم النبوة الحلى أنه واحد مفتوح للرجل والمرأة، وإن كانت الالتماعات الذكورية في النص تجعلنا نشعر أن المسرأة في هذا المجال لم تفعل سوى أنها دخلت حقل الرجل، وشاطرته كماله الذكوري، إن أمكن التعبير.

أما في هذا القسم الثاني فسوف نبحث كينونة المرأة كأنثى، لنتعرف على خصوصية الكمال الأنثوي ورتبة الانوثة، في مقابل الكمال الذكوري ورتبة الذكورة. ونرى في المقابل هنا، كيف يدخل السرجل حقال المرأة ليشاطرها أنثويتها ويتحقق برتبتها.. فلكل رتبة وجودية كمالها الذي هو عين استقامتها على صراط حقيقتها الخاصة، من منظور ابن عربي.

وجريا على منهجنا في قراءة ابن عربي، على أنه هو هو على مستوى الفكر والوجود، سنداخل بين أفكاره حول المرأة وبين سلوكه تجاهها وعلاقته بها، حتى تتوضح أبعاد رؤيته لها، في البنى المتعددة التي هي جزء منها، وتمارس فيها دوراً ووظيفة.

ونحصر كلامنا بالعلاقتين الأهم بين الرجل والمرأة، واللتين تكرسهما عمليتان هامتان في تاريخ الوجود، بل يقوم عليهما الوجود، هما: عملية الخلق والإيجاد، وعملية التوالد والتكاثر؛ حيث تظهر مع العملية الثانية المرأة ــ المكمل الوجودي للرجل، وتظهر مع العملية الثانية المرأة ــ المنفعل الوجودي للرجل.

#### 1 - الرأة - الآخر، الكمل الوجودي:

استوحش في الجنّة آدم، أول هذا الجنس الإنساني، إذ لم يجد من يسكن إليه، لأن الأنس لا يكون إلاّ بالجنس، تبعا لتصورات الشيخ الأكبر..

وخلق الله حواء، أوجدها من آدم.. فارقت بدنه وهي قطعة منه، فظل حنينه إليها لل طوال أجيال النساء لل أجيال النساء لل المفارق لوطنه. حنين الغريب المفارق لوطنه.

قبل ابن عربي وُظّف خَلَق المرأة من الرجل، في مجال العلاقة بينهما، بتوجهات دونية وتهميشية واستعلائية. ولكن مع ابن عربي عادت رسالة القرآن للظهور، ويمكننا متابعة رؤيته والقول بأن الرجل سيظل يشكو نقصاناً، مالم ترجع المفارقة إلى مكانها من بدن ذاته 17-، وستظل المرأة تشكو غربة إن خرجت أو أخرجت وراء حدود أرض رجلها.

ولننظر في حياة ابن عربي، لنرى هل تعامل مع لامرأة على أنها جزءه الوجودي، هذه الواحدة الستي بها، وبها فقط، يشعر بامتلاء كينوني، أم أن كلامه في الحنين والجزء مجرد تنظير في الخلق، على حين أن حياته مفتتة الكيانات يتشاطر لحظاتها مع كثيرات؟

نعسرف أنه تزوج أكثر من واحدة وأنجب، ونعلم أنه أحب حباً عميقاً وهو في الثامنة والثلاثين، نظام بنت الشيخ مكين الدين الأصفهاني، ومن أجلها نظم الشعر ونطق باللغز والرمز.. فأين موقع نظام من نسائه، وكيف يظل منسجماً مع قوله بالجزء المكمل بوجود هذا التعدد؟. هل عاش مثلا أمتلاءه الكينوني مع كل واحدة على شكل لحظات متوالية، يتغير فيها شخص المكمل الوجودي فقط؟ أم أن المسرأة الآخر الوجودي هي عنده مجرد فكرة لتفسير الخلق، وترجمة القلق وحلم يحركان معا الإنسان في مسار بحث وتغيش دائمين؟

وعلى ضوء النظر في تجارب أشخاص الإنسان، المتنوعة والمتشابهة معاً؟ نقارب ابن عربي، الدذي كمثيراً مسا نفهم أنفسنا على ضوء مسار وجودنا، وكثيراً أيضاً ما نفهم أنفسنا على ضوء مسار وجودنا، وكثيراً أيضاً ما نفهم أنفسنا على ضوء مسار وجوده، لمنقول إن حياة كل إنسان تنفتح على إمكانيتين في العلاقة بالآخر: الواحد والكثير.. وقد تستحقق هاتان الإمكانيتان، وأحياناً كثيرة تتحقق واحدة منهما دون الأخرى. قد يحدث مثلاً أن تحتل كينونة إنسان، في مطلع حياة آخر، موقع الواحد المكمل الوجودي، عندئذ تتعطل الإمكانية الثانية في كينونمة، لانتفاء الحاجة إليها، والتي هي إمكانية الكثير.. وأيضاً قد يعيش إنسان حياته يتذوق كأسا إشر كاس، دون أن يسرتوي، يتقلب فسي أعداد الكثير، من عدد إلى عدد دون أن يلتقي بمكمله

الوجسودي. أو قسد يلتقي بالواحد الفرد الذي به فقط يشعر بالامتلاء، وتنتفي عندها فقط حاجته إلى غيره، بل لا غير يمكنه حقيقة الحلول محله.

أمـــا إذا لـــم يلـــتق الإنسان فعلاً بآخره الوجودي فتظل إمكانية علاقة الواحد ثابتة في القوة، لا تخرج إلى الفعل بل تتلامح أحياناً في لحظات تُوهم سرعان ما تعبر.

فعلى ضوء علاقة الواحد والكثير في حياة إنسان نظن أن نظام الزوجة المفضلة لابن عربي، قد احتلت موقع المسرأة، أي الواحد \_ الفرد، والباقيات المذكورات في نصوص ابن عربي، والواضحات النسبة إليه، هن نساء، أي الكثير \_ المتوالى أو المتجاور.

ولكن هل في استطاعة الإنسان أن يمنح باختياره وإرادته مقام الواحد للفرد في وجدانه، لمطلق إنسان يرى أنه يناسبه مقاماً أو أوضاعاً. أم أن الموضوع قدر لا إرادي ويشبه إلى حد بعيد علاقلة المفتاح بالقفل?. أقول: من منطلق أخلاقي اجتماعي أميل إلى القول الأول الكافل لاستمرار مؤسسة الأسرة، ومن منطلق معرفي بحت يرصد تجارب الناس المنفلتة من الروابط، لأسباب شتى مشروعة وغير مشروعة، ويرصد تقلباتها في صيرورة الزمن، أراني أقول بالقول الثاني، فكثيرا ماكنت أرى أشخاصاً تقارب عدة، وتظن في كل مرة السراب ماء، ولكن لا فائدة، لا ينفتح عالم الستوحد إلا بإنسان مخصوص، تنطبق صفاته مع صفاته انطباق الكف مع الكف، وانطباق أسنان انمفتاح مع القفل.. وإلا سيظل الواحد منا خارج جنته ودائم الحنين إليها والبحث عنها.. والتفاتة إلى الوصيف الذي يعطيه ابن عربي لنظام في مقدمة "ترجمان الأشواق" تؤكد مصداقية ما أسلفنا، فهي وحدها امرأته، ولم تكن يوماً مجرد عدد في جملة نسائه.

وانسجاماً مع رمز المفتاح نقول أنه لل استناداً إلى وصف ابن عربي لنظام لل في استطاعتها، بحكم شمولية كينونتها المطابقة لشمولية كينونة ابن عربي، أن ترافقه في عوالمه كلها، عالم الروح والعقل والنفس والبدن؛ بالإضافة إلى كونها تمثل صورة الكمال المشتهى لديه في امرأة كل عالم..

ية ن في وصفها 18-: عذراء، هيفاء، تقيد النظر، من العابدات العالمات السائحات الزاهدات، شمير بين شمير بين أصحت أوضحت. شمير بين العلماء، بستان بين الأدباء.. علمها عملها، عليها مسحة ملك وهمة ملك..

أما كون نمط علاقة ابن عربي بها هو نمط علاقة الكل بجزئه الواحد الفرد، فنستدل عليه من مداولات الفاظه نفسها، فهو يقول عنها؛ إنها يتيمة دهرها، بيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد، عهدها قديم، وكل اسم يذكره في ديوانه فهو عنها يكني، وكل دار يندبها فدارها يعني...

هذا الموقع الذي تحتله المرأة بكونها الآخر المكمل الوجودي للرجل، والشريك الوجداني أيضاً، يخضع كما رأينا لمواصفات تكوينية خاصة بالمرأة، راجعة لفطرتها وتربيتها وتوجهاتها؛ والأهم من ذلك لمستوى وعبي الرجل، ورتبة عرفانه بمكانة المرأة الوجودية. ونؤكد نص ابن عربي بأن نلحظ، أنه من آدم لم تُخلق إلا حواء واحدة.

#### الرأة ـ الآخر، النفعل الوجودي:

هنا تفارق علاقة الرجل بالمرأة حقل الحضور والوجود للآخر فقط، كما في المكمل الوجودي، لــتنخل حقــل الفعل والانفعال بغاية التوالد والإنتاج، فهي التوالد لابد من ازدواج الأب والأم بحركة بينهما تؤدي لوجود ثالث، هو الابن...

هنا يقارب ابن عربي المرأة لا من جهة كينونتها الإنسانية، ولا من جهة موقعها من ذات السرجل ووجدانه، بل من جهة كونها الأنثى.. إحدى مراتب الوجود. وهي مرتبة القابلية والانفعال والتأثر.. هي محل الإلقاء والبنر والاستحالات والإيجاد والتكون والظهور، فكل منفعل وقابل للإلقاء والتكون، ومحل للظهور والإيجاد فهو أنثى وإن كان ذكر 19ا-.. لنذا كل من في الكون أنثى، لأنه محل زرع وحرث، محل بذر وإنتاج.. يقول الشيخ في الفتوحات20-:

#### اِنَّا اِنَّاثُ لَمِنَا فِينَا يُولِدُهُ اِن السرجال الذين العرفُ عيثَهم

فالحمدُ للّه مافي الكون من رجل فيمُ أملي وهم أملي

وتستمر معرفة ابن عربي الشهودية تتصاعد في نظرتها للمرأة ــ الأنثى.. إلى أن يصرح في فصوص الحكم، استناداً إلى أن الإنسان لا يشهد الحق إلا متجلياً في صور الممكنات، بأن المرأة هي أكمــل مشسهد للحق المشهود، لأن الرجل يشهد فيها الحق من حيث هو فاعل منفعل.. فالرجل يشهد الحق في المرأة ويعبر من جمالها المقيد إلى الجمال الحق المطلق.

هذه الرؤية للأنوثة تضفي قدسية على المرأة هي بأمس الحاجة إليها في زمننا، كما أنها تزحز ح القهر والظلم والاضطهاد عنها، وتوضح إلى أي مدى الإسلام مبرّء من ممارسات غير واعية.

فالمراة \_ الأنتى هي محل التكون والظهور لأنها القابل والمنفعل، ففيها يتكون الولد وعنها يظهر .. وهنا يعطيها ابن عربي اسم الأم، ويظهر كمالها بأنها متلقية ماقية، آخذة عاطية، منفعلة عن الأب فاعلة في الابن.. وهكذا بالمرأة يمر الوجود ويستمر توالد الكون من الكون.

#### (المعجم الصوفي ص (145)..

وكون حواء هي محل التناسل وظهور أعيان الأبناء 21-، ويمر الوجود في عالم الكون عبرها، فهذا يعطيها حسًا واقعياً عملانيا من جهة، كما يمكنها من التحكم بنماء أي قوم أو شعب من جهة ثانية. وهذا ما خبرته قبلنا الدول الغربية، وتحاول تكييف قوانينها كأن تجعل مثلاً الأولاد من نصيب المرأة في حال الطلاق ارضاء لها، لتحريضها على متابعة جهدها في حفظ النوع الإنساني واعية تماماً أنها محل ظهور الجنس. وأنها بتجاوز المرأة إلى الأنبوب والاستنساخ إنما تقوم بمغامرة مكلفة إنسانيا.

ونمشى مع ابن عربي على طريق محمديته لنرى معه أهمية التعاليم النبوية في بناء علاقات سليمة ومجتمع سليم.. فأخر كلامه صلى الله عليه وسلم: استوصوا بالنساء.. وهو

صلى الله عليه وسلم حبب إليه من دنيانا النساء، أحبَهن بالمرتبة وأنهن محل الانفعال.. على مايرى ابن عربي22-.

نصوص الحكم (ص218).

#### خاتمة.

و لا تفجأنا تقدميّة ابن عربي في نظرته اللا إزدواجية للمرأة حيث جاءت إيجابية غير مختلطة أو ملتبسة بسلبية.. كما أنها بخلاف كتابات المؤلفين في عصور الظلام اللاحقة لم تحبس المرأة في السدور والوظيفة، بل أفسحت المجال لكينونتها الذاتية.. فالمرأة الإنسان مساوية للمرأة الأنثى.. ومتساوية في العقل والدين والحظ مع شطر الكون الآخر، الرجل.

#### 📕 الحواشي:

- ا ـــ را. الفتوحات العكية، دار صادر، بيروت ج2، ص 359.
  - 2 ــ را. الفتوحات ج2. ص 348.
    - 3 ــ را. الفتوحات ج2. ص347.
      - 4 ــ م.ن. الصفحة نفسها.
      - 5 \_ م.ن. الصفحة نفسها.
      - 6 ــ م.ن. ج2 ص348.
      - 7 ــ م.ن. ج2 ص 135.
      - 8 ــ م.ن. ج2 ص348.
  - 9 \_ را. المعجم الصوفي ، ص ص ص 124-125.
    - 10 ــ را. الفتوحات ج2. ص89.
- المعجد الصدوفي ص 680، الأجوبة اللائقة لابن عربي ورقة 9/1.
- 12 ـــ را. المعجم الصوفي ص912، ومنزل القطب لابن عربي ص 2.
- 13 ـــ را. المعجم الصوفي ص912، والفتوحات ج2

، صر 555.

- 14 ـ را. المعجم الصوفي ص913، والفتوحات ج 3، ص 136-137.
  - 15 ـ را. الفتوحات ج2. ص588.
- 16 ـــ را. المعجـــم الصـــوفي ص 213، فصوص الحكم ج1، ص 156–157.
- 17 ــ انظـــر بحثنا عن الردينة والمرأة والزواج من
   مــنظور ابســـلامي، مؤتمــر النتراث السرياني
   الخامس، انطلباس، ص 6.
  - 18 ــ را. ترجمات الأشواق، ص ص 8-9.
- 19 ـــ را. المعجم الصوفي في المواد الثالية أدم ـــ أم ـــ أرض ـــ أنثي،
  - 20 ــ را. الفتوحات ج4. ص445.
  - 21 ــ را. المعجم الصوفي ص 145.
  - 22 ــ را. فصوص الحكم، ج1، ص 218.

# مفهوم المرأة شي فكر آلبِنْ عربي

د.حسين الصديق

## 1 -إشكالية البحث؟

#### تھید:

الهدف من هذا البحث تمجيد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، فإن مكانته في الفكر الميستقل العالمي عامة والعربي الإسلامي خاصة تغنيه عن ذلك، وإنما هو الحاضر. فأنا أعتقد أن أيـة در اسـة للـتراث أو لـلواقع ستكون عبثية وعقيمة إن لم يكن المقصود منها إيجاد مقياس ومرجعية نحتكم البيهما في إعادة تقييمنا لواقع الأمة العربية والإسلامية اليوم.

صحيح أن أرصة الأمة العربية والإسلامية اليوم تعود إلى أسباب متعددة، إلا أن أهمها في م. اعتقادي هو ما تعانيه هذه الأمة من شرخ داخلي وانفصام نتجا عن إهمالها مرجعيتها، وابتعادها عن جو هـر ثقافتها التاريخية. لقد تناسينا على سبيل المثال أن القرآن منهج حياة في الدارين، وأصبح في حيات من مرتبطاً بالموت والعزاء والمآتم، وبافتتاحيات البرامج الإذاعية. كما تجسد ذلك النسيان في أسكال مستعددة فـي العلاقـات بين الديني والثقافي والاجتماعي، وبخاصة في العلاقة بين الرجل والمرأة، فلم تعد النساء شقائق الرجال، ولم نذكر سوى أن المرأة عورة كلها. نسينا الأصل الإنساني المشترك في الخلق الأول بين الرجل والمرأة، وأن العقيدة سوت بينهما في مبادئ التكليف، والعمل والعسلراة. تمسكنا بقواء صلى الله على المسرأة. تمسكنا بقواء صلى الله عليه وسلم ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء"، وتناسينا قوله تعالى الوجال من النساء"،

# \$\$\$ الراز العرب شية وهي وهي وهي العدين الع

ورحمــة" الــروم /21، كمــا تناسينا قوله صلى الله عليه وسلم: "حبب إلى من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة".

لسن أعدد هنا ماذا أخذنا من شكل العقيدة، وماذا تجاهلنا أو أهملنا من روحها، وإن يكن هذا الستجاهل في التطبيق وليس في الاعتقاد. فنحن غالباً في حياتنا الدينية ما نعتقد بشيء ولكننا في الانتزام نبتعد عنه بما يكفى في اعتقادي لنسف ذلك الاعتقاد.

مسا أرمسي إليسه هذا هو تسويغ بحثي والرد على الإشكالية المطروحة. فسوف نرى عند ابن عسربي صسورة جمالية معرفية إلهية للمرأة في علاقتها الوجودية بالرجل. وإذا كنا نعاني من شيء فسأول أسباب هذه المعاناة في رأيي هو تلك العلاقة التي تكاد تقتصر على الشكل بين نصف المجتمع وببسن نصفه الأخسر. وهي علاقة تتطلق منها باقي أنواع العلاقات. فهي علاقة تشكل جزءاً من منظور معسرفية متكاملة تؤسس بناء المجتمع بكامله، إذا ما سقط منها عنصر من العناصر فقدت المنظومة تماسكها، واختل معها بناء المجتمع، ومن ثم بناء الحاضر وتصور المستقبل.

#### مقدمة:

إذا سلمنا بأن التصوف يمثل روح الفكر العربي الإسلامي، فإن ابن عربي يمثل روح التصوف وذروت. فهو لم يكن فقط متصوفاً وإنما كان فيلسوفاً ومتكلماً وفقيهاً مجتهداً، وأديباً وشاعراً، يجمع في مؤلفات. جوهر ما وصل إليه الفكر العربي الإسلامي في القرن السابع الهجري، في مجالاته المذهبية والكلامية والصوفية والجمالية جميعها. ولعل هذا ما يفسر المكانة المتميزة التي احتلها ابن عربي في الثقافة العربية الإسلامية منذ عصره إلى اليوم. ولذلك أردت من بحثي، في صورة المرأة في في في في في في في في والسنة في في في في أردت من بحثي، والسنة في في في في أردت من بحسب معرفتي.

الكلام على المرأة عند ابن عربي متشعب وصعب وخاصة إذا كان المجال ضيقاً. فالمرأة والرجل يشكلان محور الوجود، وفكر ابن عربي يسعى إلى تفسير العلاقة بين الحق والخلق، ولذلك فإن الحديث عن المرأة يعني في الوقت نفسه الكلام على العلاقة بين الحق والخلق، تمهيداً لإظهار المحبة القائمة في أصل تلك العلاقة، ومن ثم إظهارها في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة. ومن هنا فإن حديث المرأة يعني في جوهره عرض أكبر القضايا في فكر ابن عربي، وهو ما يجعل الأمر بالغ الصعوبة.

لا بد من الإشارة إلى أن هناك عناصر موجودة في فكر ابن عربي يمكن إعادتها إلى ما عرفته المحسارة العسربية الإسلامية مسن ثقافات الأمم الأخرى، وبخاصة الفارسية القديمة والإغريقية والهسندية. إلا أن هذا لا يعيب فكر ابن عربي، فالفكر الإنساني واحد على اختلاف الزمان والمكان، سواء أأثبتا الستأثير والستأثر أم لم نثبته. وعلى أية حال، فإن منطلق ابن عربي في عرض تلك العناصر إنما يعود إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وإلى قراءة ابن عربي الخاصة لهذين

المصدرين، وهي قراءة تختلف في جوهرها عن قراءة غيره من الفقهاء أو المتكلمين أو الفلاسفة أو أيضاً المتصوفة. وهذا ما أعطاه بحق تميزه الفكري وخلوده.

يتكلم ابسن عربي عن المرأة في مواضع عدة في "الفتوحات المكية" وفي "فصوص الحكم"، وبخاصة فسي الفسص السابع والعشرين. ففي الفتوحات يأتي الكلام في سياق الحديث عن النشأة الإنسانية الأولى، أما في الفصوص فهو في جوهر مفهوم المرأة من خلال ارتباطها وجودياً بالكمال الإنساني.

يسبدأ ابسن عربي في الفص الأخير من كتابه "فصوص الحكم" حديثه عن المرأة بتقرير الحقيقة الفسردية الستى هي النور المحمدي، أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق سبحانه. فهو الإنسان الكامل الذي يتحقق فيه معنى الخلافة في أدق خصائصه.

ولا بد من تلك الحقيقة لفهم صورة المرأة عند ابن عربي من خلال ما يقدمه من تفسير لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "حبب إلى من دنياكم ثلاث: النساء والطيب، وجعلت قُرة عيني في الصلة". فعنوان الفص "فص حكمة فردية في كلمة محمدية" يعني أنه مخصص للكلام على الحقيقة المحمدية، إلا أن جُل ما جاء تحت هذا العنوان هو شرح ذلك الحديث، ولا يغير ذلك من مصداقية العنوان، فابن عربي يريد إبراز مكانة المرأة عامة بإظهار علاقتها الوجودية بالكمال الإنساني، المتجسد بالرسول صلى الله عليه وسلم. فلا كمال للرجل من غير المرأة، كما أنه لا كمال للمرأة من غير الرجل، وكل بحسب نسبته من الوجود. فالحديث عند ابن عربي يدور في إطار المطلق، أو في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة. ولذلك امتزج في الفص الكلام على الحقيقة المحمدية، رمز الكمال الإنساني، بالكلام على النساء بالجمع الذي لا فرد له، وبألد الجنسية ليذل على مجموع النساء وليس على امرأة واحدة.

لقد قام الوجود في أصل النشأة على المحبة. فالمحبة مقام إلهي، وصف الله به نفسه وتسمى بالودود، وجاء في القرآن الكريم فعل المحبة في صيغ متعددة، ليدل على المحبة بين الحق والخلق. فالمحبة أصل سموجودات كما يقول ابن عربي، مشيراً إلى حديث قدسي يشيع بين المتصوفة منسوب إلى النبي صالى الله عليه وسلم يقول فيه عز وجل: "كنت كنزا مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فبه عرفوني، أو فبي عرفوني"، فالموجودات لم تنتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل إلا بغضال المحابة الإلهية، وبعد تلقيها الأمر حيث كانت في العلم الإلهي جاهزة للكون: "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون" يس/ 82.

ولعل المشابهة بين الحديثين إنما تكمن في أن الوجود والكمال ارتبطا معاً في الحديثين بالمحبة. فقعل المحبة فيهما فاعله واحد هو الله عز وجل. فقد جاء مبنياً للمجهول في الحديث النبوي، فقال "حُلبب" ولم يقلل "حُلببت"، فالذي حبّب النساء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إنما هز الله، وهو يعلم أن محبة النبي صلى الله عليه وسلم في جوهره الكامل إنما هي متوجهة إلى الله عز وجل، فوجه محبته إلى النساء ليكون قدوة والإظهار العلاقة بين الوجود والكمال والنساء.

# - **發發發發發發發發發發發發發發發發發發發發**

تلك هي الفكرة المحورية في كلام ابن عربي على المرأة: فالعلاقة بين الحق والخلق مشابهة للعلاقة بين الكمال الإنساني والرجل والمرأة. كل منهما مجلى للآخر سعياً وراء الكمال. وهي علاقة تتأسس على المحبة، وتقود إلى العلاقة بين الحق والخلق في دائرة وجودية مغلقة.

والصلة بين الحديثين هي ذاتها الصلة بين الحق والخلق، وبين الرجل والمرأة، فالحديث القدسي يحدد أصل نشأة الخلق بإرادة الحق القائمة على المحبة، والحديث النبوى يحدد أصل العلاقة بين السرجل والمسرأة في أصل نشأة المرأة وهي علاقة قائمة على المحبة. فقد أحب الله أن يُعرف فخلق الخلق ليعرفوه. خلق الإنسان ليكون مجلى له، وخلق له منه المرأة لتكون مجلى له، يرى فيها ذاته الـتى هـى مجلى الذات الإلهية، ولم يترك الأمر سواء وإنما حببها إليه لأن كماله فيها، وجعلها له المرآة الإلهيـة مجـلي النور الأزلي، وجعل كمالها فيه فلا كمال لها إلا بالعودة إلى وطنها الذي صدرت عنه، ولا كمال لها ولا للرجل إلا بالعودة معاً إلى الجوهر الأول واجب الوجود الذي صدرا عنه في بدء الخلق.

#### العرض

يمكن للتوضيح وتقسيم كلام ابن عربي على فقرات هي:

1-معرفة الحق ومعرفة المرأة.

śla: 11-2

3-المحية

4-الشيهود

5-وصلة النكاح

6-الصورة

7-التأنيثُ أصلُ الوجود.

ويمكنــنا اعتبار الفقرة الأولى محور صورة المرأة، أما باقى الفقرات فهي لإثبات تلك الصورة وتوضُّ يحها وكسلها تقوم على المشابهة بين الحق والخلق والرجل والمرأة، وتبدأ من موجد الوجود وتنتهى بالوجود في دائرة كونية مغلقة.

#### 1-دم فة الحق ومعرفة المرأة:

يقول ابن عربي بعد ذكر حديث النبي صلى الله عاليه وسلم "دُبِّبَ.."، فابتدأ بذكر النساء، وأخر الصلاة، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها. ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فإنّ معرفته بربه نتيجةً عن معرفته بنفسه.. فإنما حُبّب إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه". فإذا كانت معرفة النفس ضرورية لمعرفة الحق فقد حُبّب إليه النساء

لأنهنَ كمالُه في نقصه من حيث ظهور هن عنه، فحنّ إليهن، يكمل بمحبتهن وجودَه، فيعرفُ نفسه في كمالها، فيعرف الله. وجهلُه بربه بمقدار جهله بنفسه، وجهلُه بنفسه بمقدار جهله بالمرأة.

"والمسراد بالسرب هنا الحق المتجلي بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكنات، لا الحق من حيث هو في ذاته بعيداً عن كل تعين وكل نسبة أو إضافة إلى العالم، فإنه من هذه الناحية غني عن العالمين، منزه عن كل معرفة وإدراك. أما الحق الذي يُعرف ويُدرك فهو الحق الظاهر، وليس الحق الظاهر سوى العالم: ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه"، فمن عرف نفسه عرف ربه بمعنى أنه عرف الحق الظاهر في نفسه. (فصوص 205/3).

#### 2-النشأة

لقد خلق الحق الوجود وما فيه من الجمادات والنباتات والحيوان، وجمع كل هذا للإنسان وهي النشاء السرابية. وقد كانت كل هذه الموجودات بالأمر: "إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون"، على حين أن الإنسان خلقه الله باليدين من غير الأمر "قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي" ص/75. فكانت بداية التفضيل على باقي الموجودات. ثم جاءت النفخة الإلهية في قوله تعالى: "وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين "ص/70، فقد صاغ الحق طينة أدم بيديه ثم نفخ فيه من روحه بعد التسوية وجعله خليفة في الأرض، فكان أفضل المخلوقات، أمرت الملائكة بالسجود له وهي لا تسجد إلا لله عز وجل. (الفتوحات 124/1).

لقد خلق الله آدم على صورته ونفخ فيه م روحه فأعطاه بذلك صفة الكمال فجعله كاملاً جامعاً، ولهذا قبل الأسماء كلها، فكان مجموع العالم من حيث حقائقه. إلا أنه سبق، كما يقول ابن عربي، في علم الحق إيجاد التوالد والتناسل في هذه الدار لبقاء النوع، ولذلك فقد استخرج من ضلع آدم حواء، وكانت من الضلع للانحناء الذي في الضلوع لتحنو على ولدها وزوجها. فكان بخروج المرأة منه نقص فيه، وكماله لا يتم إلا بعودة ما فقده أي المرأة التي هي منه وعلى صورته، تماماً كما كان آدم منه وعلى صورته، تماماً كما كان آدم منه وعلى صورته، وعمر ألله موضع خروجها من آدم بالاشتياق البها، فحن اليها حنينه إلى نفسه لانها جزء منه، وحنت إليه لأنه موضع الذي صدرت عنه. (الفتوحات 144/1).

#### 3-الحبة:

خلق الله العباد على صورته ونفخ فيهم من روحه، فحن إليهم واشتاق إلى لقائهم، فهو يحب العباد وهم يحبونه، فالمحبة في أصل الخلق كانت، ولذلك فقد قامت المناسبة بين خلق الله آدم وخلق حسواة منه. فقد ظهر الخالق عينة في مخلوقه بالنفخة الأولى، ثم إنه أخذ منه شبيها على صورته سبماه امرأة فحن إليها آدم حنين الله إلى عباده، ومن هنا وقعت المشابهة بين خلق الله الوجود وخلق المرأة من الرجل، "فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه، فَحثِبَ إليه ربّه النساء كما أحب الله من مدورته. فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه. وقد كان حبه لمن تكون منه وهو

# ☆ العرب المعالى المع

الحق. ولهذا قال "حبب" ولم يقل "أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته، حتى في محبته لامرأته، فإنه أحبها بحب الله إياه" (فصوص 216/1).

فالحب موجود على الدوام وهو في أصل المحبة الإلهية، فالحق دائم المحبة للخلق، والخلق دائم الفعناء يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه للعودة إلى المصدر الذي نشأ عنه. ولكن المحبة الإلهية تصدر مسن الله إلى العساد، أمسا من العباد إلى الله فهي تقوم على فضل من الله عز وجل، فالمحبة الإلهية سابقة على محبة العباد. وحب الرجل المرأة والمرأة الرجل حب يدفع طرفيه نحو الكمال الذي هو سبيل العسودة إلى أصل النشأة الإلهية. فالمحبة قُدرة وضعها الله في الإنسان يذكره بها بمحبته له، ويدعوه إلى التشبه بالخلق الإلهي، ليكون خليفته على الحقيقة.

يكمل الرجل بالمرأة لأنها منه، تكمل نقصه فيصبح قادراً على معرفة ذاته على أكمل وجه لمعرفة ربه. ولذلك فإن معرفة الشترتبط بمعرفة المرأة. وهي تكمل به لأنها تعود إلى وطنها الذي صدرت عنه وعلى صورته وتطمئن به فلا وجود لها إلا به ولذلك فهي مرآة الذات الإلهية يرى الرجل فيها كماله وتكمل هي بكماله.

#### 4-الشهود

يرى ابسن عربي أن أتم وأكمل شهود الرجل الحق إنما هو في المرأة، فالرجل فاعل ومنفط، على حين أن المرأة منفعل فقط. الرجل فاعل من جهة صدور المرأة عنه، وهو منفعل من جهة صدوره عن النفخة الإلهية. أما المرأة فهي منفعل لصدورها عن الرجل. فإذا شاهد الرجل الحق في المسرأة من حيث ظهورها عنه عرفه في صورة منفعل. وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عسنه عرفه في صورة فاعل. وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور هو عن الحق عرفه في صورة مسنفعل مسن غير واسطة. ولذلك فإن شهود الرجل الحق في المرأة أتم وأكمل لأنه يشاهده من حيث هو فاعل ومنفعل في آن معاً.

"وعلى هذا فنحن نشاهد الحق في صورة الفاعل تارة، وصورة المنفعل تارة، كما نشاهده في صورة الفاعل والمنفعل معاً في المجلى الواحد. والحقيقة أنه لا مجال للتحدث عن الفعل والانفعال الإ فسى عالم الكثرة والتعدد، وهو عالم المحجوبين الذين لا يدركون الوحدة الوجودية بين العلل والمعلولات، فيقولسون هذا منفعل وذلك فاعل، ولا يدركون ذوقاً أن الفاعل والمنفعل عين واحدة فسرقت بينهما المراتب. ولكن إذا كان لا بد لنا أن نتكلم بلسان الكثرة الذي هو لسان العقل لا الذوق، وإذا كان لا بد لنا أن نتكلم بلسان الكثرة الذي هو لسان العقل لا الذوق، وإذا كان لا بد لنا أن نتكلم بلسان الكثرة الذي هو لسان العقل لا الذوق، وإذا كان لا بد لنا أن المنفعل، وإذا كان لا بد أن نستحيل مشاهدة ذاته. فيصح أن نقول: إن الحق في الوجود بصورة الفاعل وبصوره المنفعل، كما يشاهد بصورة الفاعل وبصوره المنفعل،

# \$\$\$ التراژ العرب \$

#### 5-وصلة النكاح

يقول ابن عربي إن الله عز وجل عندما خلق المرأة من الرجل فإنه لم يترك مكانها منه فارغاً، وإنما وضع فيه الشهوة إليها، فقد سبق في علمه إيجاد التوالد والتناسل في الدنيا، فكان النكاح أعظم الوصلة بين الأصل وفرعه وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته فيرى فيه نفسه فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه فالرجل يتوجه فيه لايجاد ولد على صورته يخلفه من بعده، كتوجه الله فسي خلق آدم ونفخه فيه من روحه بعد أن خلق عناصره من الطبيعة، ليكون صورته ويرى فيه مجلى له (فصوص 17/12).

فالمرأة بالنسبة إلى الرجل "كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإداري والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، وهمة في عالم الأرواح النورية، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج (فصوص 1/218) فلا قيمة للطبيعة من غير الأمر الإلهي، وشاء الحق أن يكون أصره نافذاً من خلال الطبيعة، وكذلك المرأة بالنسبة إلى الرجل يكمل كل منهما الآخر في تحقيق الإنسانية الكامنة فيهما معا بالقوة في أصل النشأة.

فالنكاح هو اتصاد عنصرين لإنتاج ثالث في عالم العناصر، وهو في عالم الأرواح التوجه الإلهبي نصو الطبيعة وفتح صور العالم فيها بالأمر، وهو في عالم المعاني توليد النتائج من المقدمات. فالمسرأة بذلك هي محل وجود أعيان الأبناء كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الموجودات. فأمر بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمر لا تكون. (الفتوحات 90/3)، ورجل بلا امرأة لا يكون، والمرأة لا يكون في مستوى أصل الخلق.

#### 6-الصورة:

إن المشابهة بين المرأة والطبيعة تقود ابن عربي إلى تفسير قوله تعالى "وللرجال عليهن درجة "البقرة /228. وهدو تفسير يعيد إلى الأذهان مرة ثانية تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين السرجل والمرأة، لأن كلا منهما مظهر الصلة بين الأصل وفرعه. فالمرأة أقل درجة من الرجل، إلا أن هذه الدرجة ليست من جهة الإنسانية التي هي حقيقة جامعة للرجل والمرأة. فالدرجة إنما جاءت من العلاقة بين الأصل والفرع، أو بين الفاعل والمنفعل. فقد خلق الله أدم على صورته، فنزل عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه كما تقدم الرجل على المرأة التي خلقها الله من الرجل وعلى صورته، فنزلت عنه درجة مع أنها على صورته. وكذلك تقدم الله على الطبيعة التي صدر عنها آدم في النشاة العنصرية. (فصوص 1/219) فالخلف الظاهرة بصورة الرجل أقل درجة من الدق في ذاته، والمرأة الظاهرة بصورة الرجل أقل درجة من الدق في ذاته، والمرأة الظاهرة بصورة الرجل أقل درجة من الدق في ذاته، والمرأة الظاهرة بصورة الرجل أقل درجة من الدق من حيث النشأة العنصرية الرجل من حيث النشأة.

وإذا كان الحقُّ غنياً عن الخلق فإن الرجل مع تقدمه على المرأة بحاجة إليها، وهي بحاجة إليه، يحنُّ إليها وتحن اليه، وكل منهما يجد كمال وجوده في الآخر. وفي ابتعاده عنه نقصه وفي قربه منه

كمال. في ولعل ابن عربي أدرك ما قد يقع في الذهن من مفارقة في المشابهة فقال بعد حديثه ذلك: "فتميزت الأعيانُ بالمراتب فأعطى كُلُ ذي حق حقّه كُلُ عارف" (فصوص 1/219). يقول أبو العلا عفيفي: "قد تفهم هذه الجملة بمعنى أن العارف بالله، الواقف على أسرار حقيقة الوجود، يعطى كلا من الحسق والخلق حقه، ويميز بينهما.. أي يميز بين ماله وجوب الوجود والغني المطلق عن العالمين، وما له إمكان الوجود والافتقار المطلق. وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطي كل موجود من الموجدودات نصيبه من الحق عما يعطيه نصيبه من الخلق، أي يدرك في كل موجود أنه حق وخلق معاً: حق من حيث عينه وأصله، وخلق من حيث صورته (فصوص 334/2).

#### 7–التأنيث في الوجود

وأخيراً فإن ابن عربي يختم صورة المرأة في فكره بتقرير حقيقة كونية لغوية تغلق دائرة وجود المسرأة لتتصل ببداية خلق الوجود، وهي أهمية التأنيث في أصل الخلق من حيث المعاني. فقد قدم الرسلول صلى الله عليه وسلم النساء على الطيب وقرة العين فجعل مذكراً بين مؤنثين كهو في وجلوده. فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين كآدم بين الذات الموجود عنها وبين حواء الموجودة عنه (فصوص 220/1).

فالستأنيث فسى الوجود هو الأصل من حيث المعاني فهو أصل كل شيء والعلة في وجود كل شيء. فأصل الوجود الذات الإلهية، والظاهر في الوجود الصفات الإلهية، وما أظهر الوجود هي القدرة الإلهية أو الإرادة الإلهية. والله أخيراً وأولاً هو علة الوجود وحقيقته (فصوص 220/1)

#### خاتم\_\_ة

إن ما تقدم لا يعدو أن يكون عرضا سريعاً لأهم الأفكار التي وجدناها عند ابن عربي عن المرأة. وهي أفكار نقدم صورة المرأة في حقيقتها الأزلية الإلهية في مقابل الرجل في صورته الأزلية الإلهية. فالمرأة صورة الرجل يرى فيها كمال ذاته، وهي أتم وأكمل مجلى للحق يعرف فيها الرجل ربيه، وهي مشابهة له في أصل الخلق من جهة كونهما الإنسان الذي صوره الحق على صورته وجعل منه مجلى له، فهي من هذه الناحية مساوية للرجل. وهي أيضاً رمز الوجود وحقيقته لأنها واجبة لتحقيق معنى الرجل بإيجاد ولد له على صورته يخلفه. وهي أخيراً رمز المحبة الإلهية فيها تتجلى هذه المحبة ومنها تبدأ ثلاثية الحق والرجل والمرأة.

ويمكنمنا في نهايمة البحث أن نصوغ ما تقدم في ثلاثة ثوابت تسود في كلام ابن عربي على المرأة:

1-الثابت الأول يقرر أن علاقة الرجل بالمرأة مشابهة لعلاقة الحق بالخلق. 2-والثابت الثاني يقرر أن المحبة بين الرجل والمرأة مشابهة للمحبة بين الحق والخلق.

3-أما الثابت الثالث فيقرر أن الخلق مجلى لله عز وجل وأن المرأة مجلى للرجل في بحثه عن الله فيه.

ويجد السؤال الذي طرح في بداية البحث جوابه. إلا أن ابتعاد الرجل والمرأة /الإنسان/ عن الدات الأولى التي صدراً عنها أنساهما جوهرهما وأصل العلاقة بينهما وجعل منهما عرضاً يعيش خاضعاً لقوانين النشأة العنصرية، فأصبحت المرأة اليوم وفي كثير من أنحاء العالم ولا سيما الغربي منه، تعامل معاملة القرود كما يقول مصطفى محمود في كتابه عصر القرود. ويضيف في ص-54 ولتجد امرأة كخديجة لا بد أن تكون رجلاً كمحمد" صلى الشعليه وسلم.

# الموشحات العربيّة الأكبريّة بين المشرق والمغرب

د. عمر موسى باشا

-موشحات ابن عربي بين المشرق والمغرب -الموشحات في بلاد الشام -نشأة الموشحات المشرقية -تطور الموشحات المغربية. -ظهور الموشحات الصوفية

#### -انتشار الموشحات الشامية

قد تحدّث عن الشيخ الأكبر محمد بن على بن محمد العربيّ، الحاتميّ، الطائيّ، كفف الأندلسيّ قبل أكثر من أربعين عاماً، وتوقفت مطولًا بشكل خاص في كتابي (الأدب في بلاد الشام) عند الموشحات المشرقية عامة، وموشحات ابن عربي خاصة، ونعتها بالموشحات العربيّة الأكبريّة خاصة، القبا ونسباً. ولا بدّ لي من ذكر الملاحظتين التاليتين:

الأولى: أن جدّه الأعلى (العربي)، وقد اشتهر باسم جدّه هذا، وقد جرد من (أل) التعريف، فنعت بـ (ابـن عـربي)، ذلـك أصبح أشهر من أن يعرّف، وهو الشيخ الأكبر، ومن هذا المنطلق نعتنا موشحاته بـ (العربية الأكبرية).

الستانية: هي هذه المنزلة الكبرى التي عُرِفُ بها في بلاد الشام، وقد اتخذها دار مقام، ولا سيّما حين "أنكر عليه أهل الديار المصرية شطحات صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه، كما أريق دم الحلاج وأشباهه وحبس (1)، وهكذا نجا من الموت بشفاعة على بن فتح البجائي.

يضماف إلى ذلك أن العادة جرت حتى اليوم عند أهل دمشق أنهم يتبركون بمقامه حين يشيعون

التروكسي: الأعلام، 1707-171.

الميت قبيل دفنه بالطواف به قبل الدفن وهذا كله يؤكد لنا ما حظي به الشيخ الأكبر من منزلة كبرى في بلاد الشام.

#### نشأة الوشحات الشرقية

المعروف لدى النقاد ومؤرخي الأدب أن الموشحات قد ظهرت في الأندلس والمغرب، ثم انتقلت إلى المشرق كما هو معروف، بيد أنّ النصوص التراثية الجاهلية، والإسلامية تخالف هذا التوجه، وتؤكد بما لا يدع مجالاً لأي شك أن ظهورها مرتبط بظهور الشعر نفسه، أو ظهورها سابق ذلك، وكان في المشرق، لا في المغرب، وأنها كانت في الأصل أناشيد شعبية دينية، وكان الناس ينشدونها منذ الجاهلية الأولى، وحين ظهر الإسلام، وانتشرت الدعوة في الجزيرة العربية.

يؤكد ما نذهب الله بعض الأخبار الواردة في السيرة النبوية، وهي كثيرة، ولا سيما هذه المقطعات الشعرية المزدوجة التي كانت تنشد في المحافل مقرونة بالدفوف وهي كثيرة..

يؤكد ما نذهب إليه أيضاً هذا الخبر الهام الذي أورده الهاشمي (2) فقد ذكر "أن أصل الموشحات أغان، وأول من قالها أولاد (النجار الحجازي)، وهم متوجّهون إلى المدينة المنورة، يستقبلون صاحب الشريعة الإسلامية، صلى الله عليه وسلم، وبأيديهم الدفوف، وأول ما قالوا:

أشرقت أنسوار أحمد: واختفت منها السبدور: يا محمد، يا محمد: أنت نسور فسوق نسور"

وأمثال هذه المقطوعة كثيرة في السيرة، وسوف نفصلها في مقالة في المستقبل.

ومــن المعــروف والملاحظ أنّ هذا المطلع الغنائي تستتبعه الأدوار من خلال التكرار والترديد الغنائي في باب السماع الجماعيّ.(3)

وهذا أول موشح مشرقي في عصر النبوة، وهو مرحلة من تطور هذا الفن في الجاهلية والإسلام، ولا سيّما أن إنشاده الجماعي كان مصحوباً بموسيقي الدفوف وغناء المنشدين، وهذا الخبر المائور والمؤكد يوضح أن الموشحات فن شعري، حجازي المنشأ، وهو معروف في الجزيرة العربية منذ الجاهلية، وأنه ذو طابع ديني محض في الجاهلية والإسلام.

ولا بد لمنا من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء المنشدين كانوا من الأنصار، وينتسبون إلى أولاد السنجار الحجازي، والمعروف أن جدهم الأعلى النجار هو "تيم اللات بن ثعلبة بن عمرو بن الخزرج الأزديّ، من قحطان جدّ جاهلي كان يعرف بد (النجار)، بنوه (بنو النجار)، وهم بطون وأفخاذ

(أ) مبران الدهب في صناعة شعر العرب "الطبعة الرابعة عشرة" ص156.

<sup>2</sup> أحمد من إداهيم من مصطنى الخاشيّ، أديب مصري كان يعمل في الثرية والنعليم، وهو من تلاملة الشيخ محملا عبده، وهو من أهل الشاهرة من مؤلفات: (أسلوب الحكيم)، و(حواهر الأدب)، و(حواهر البلاعة)، و(المختار من الأحاديث النبوية)، وميزان اللهب في صناعة شعر الدرب، (متوفّى سنة 136هـ/ الركاني: الأعلام.

کئیر ہ <sup>(4)</sup>.

هـذا كـله يؤكد أن الموشحات الأندلسية حجازية الأصل وذات طابع مشرقي، وقد اتخذت، كما رأيـنا، طابعـاً ديـنياً فـي عهد سيد الأنبياء والمرسلين، محمد صلى الله عليه وسلم، ثم انتقلت إلى المغـرب فبـلغت قمة نضجها الفني في الأندلس، ثم عادت إلى المشرق، ومن هذا المنطلق كان ابن عربي في موشحاته بين مغربه ومشرقه، وهو قدوة القائلين بوحدة الوجود كما يقول الذهبي.

ولا بد لنا من العودة قليلاً إلى الماضي التوشيحي فثمة تيار أدبي "استمد أصوله من المشرق والمخرب على السواء، بالإضافة إلى المصادر المحلية المؤثرة. أمّا المشرق فأمره معروف، إذ إن بخداد كانت حاضرة العالم الإسلامي ومركز الخلافة العباسية، وكانت قبلة العلماء ومهوى الفئات الأعجمية من سائر الأمصار "(<sup>3)</sup>.

وأما المغرب فأمره هام، فإن كانت (بضاعتنا ردّت إلينا) كما قال ابن عبّاد عندما اطلّع على العقد الفريد لابن عبد ربّه، فممّا لا شك فيه أنّ هذه البضاعة التقليدية حملت إلينا مع أصحابها بعض هذه الفنون الشعرية، وأطلعت المشارقة على أنماط وأساليب جديدة في التعبير.

لقي هذا الاتجاه مقاومة عنيفة في صراعه مع اللغة الفصحى، وأهمله المؤلفون القدماء، لأنه خرج عن طوق الأساليب الفصيحة الموروثة، وقد وضح هذا الأمر الهام صاحب المعجب في حديثه عن ابن زهر بعد أن تمثل ببعض شعره فقال: "وأما الموشحات خاصة فهو الإمام المقدم فيها وطريقته هي الغاية القصوى التي يجري كل من بعده إليها، هو آخر المجيدين في صناعتها، ولولا أن العدادة لدم تجرر بإيراد الموشحات في الكتب المجلدة والمخلدة لأوردت له بعض ما بقي على خاطرى من ذلك"(6).

وصلتنا الموشحات وغيرها من الفنون الشعرية من المشرق والمغرب على السواء فمن المشرق جاءنا الرباعي والمواليا، ومن المغرب جاءتنا الموشحات والأزجال، وهذه الفنون الأربعة التي أشرنا إليها هي أهم ما انتشر في بلاد الشام وغيرها في هذا العصر.

#### تطور الوشحات الغربية

ظهرت الموشدات في الأندلس في أواخر القرن الثالث الهجري، وقد ذكر ابن بسام أن "أول مدن صنع أوزان هذه الموشدات بأفقنا واخترع طريقتها فيما بلغني محمود بن حمود القبري الضررر<sup>(7)</sup>، وكان يصنعها على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها على الأعاريض المستعملة، يأخذ

النوركس: الأعلام: 78،2.

رة انظر كتابنا (الأدب في بلاد الشام- عصور الزنكين والأيومين والماليك ص600

ر<sup>6</sup> التميس: العجب 56

# 金田田 التراق العرب ع

اللفظ العامي أو العجمي ويسميه المركز، ويضع عليه الموشحة دون تضمين فيها، ولا أغصان (8).

تبايسنت الآراء حول نشأة الموشح "فيذهب البعض إلى أن أصل الموشح أنداسي محلي، ويذهب البعض البعض الآخر إلى أنه جليقي، ويذهب نفر ثالث إلى أن أصله البعيد روماني (Romanica)، بل قال بعضسهم: إن الموشحت أتت الأنداس من بغداد، وأن أصلها يلتمس في الرباعيات العربية الفارسية، وأخيرا حاول ميلياس فيليكروسا (Milios Vilicrosa) أن يجد علاقة ما بين الموشحة والزجل من الحيسة، والفرن الشعري العبري المعروف بالبزمون (pizmon) والتسبيحات اللاتينية التي يرددها جمهور المصلين عقب كل فقرة من فقرات الترتيل الديني (Respons Aria Latino)، وهي في الغالب آيات من الكتاب المقدس (9).

أنبستت الدراسات القيمة التي قام بها أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني بما لا يدع مجالاً لأي شك أن ظهور هما كمان متصلاً بالغناء، مرتبطاً بالأغاني الشعبية (10). وفي معرض ذكره الأغاني الشعبية تحدث عنها بالتفصيل، وذكر أنها قديمة العهد، وأن الحياة الاجتماعية بمناسباتها المفرحة والمحرزنة، قد حتمت التعبير الجمالي الذي يستعين بالآلة الموسيقية وبالتنغيم اللفظي، فاصطنع فن يجمع بين هذين الجانبين، الموسيقى واللغة، وهو ما نصطلح على تسميته بالأغنية الشعبية (11).

و المعروف أنه نشأت في الأندلس نهضة غنائية سبقت ظهور هذا الفن على يد زرياب الذي قدم من المشرق، وكان له الفضل الكبير في إدخال كثير من التحسين على أساليب الغناء وتطوير الألات الموسيقية.

وضح ذلك أستاذي الكبير الدكتور عبد العزيز الأهواني، فذكر أن الخرجات عامة لها مصدر شعبي، يتمثل في أغان تنشدها النساء في البيوت، فيأخذ الوشاحون مطالعها ويقلدونها. وجدير بالذكر أن أهالي الأندلس تأثروا بالأغاني العامية التي عرفت قبيل الفتح وخلاله، كما أن شعراء الترويادور كانوا معروفين، وكانوا ينشدون قصائدهم المسماة (Ballades)، أو الأغاني الوجدانية ( Chansons)، وقد لوحظ أن أسلوب هذه القصائد يشبه بعض الشبه أسلوب الموشحات.

لا شك أن الموشحات تأثرت بهذه الأغاني الشعبية التي لم تكن عربية تماماً، وقد أشار إلى ذلك أستاذي، ونوه بأهمية وجود الخرجات الأعجمية، وذكر بعض ما أورده منها أن شعراً إسبانياً عامياً

<sup>(8)</sup> أن يسام: القاحيرة، ق1- 1/221

وهد أس في كتابه (تاريخ الفكر الأملاسي) مو153: فذكر نص ابن بسام المذكور وأورد قبه اسم مقدم من معافى، ولعنه أراد أن يصوب النص كما أورده ابن مطلون في مقامته التي ذكر فيها أن المذكور أول من احترعها. ولوسط أيضاً أن المذكتور سودت الركاق في كتابه (تاريخ الأدب الأنفلسي) ساول التوقيق بين رواية ابن بسام ورواية ابن حلول. فلكر أن فتريقاً قد طرأ على الاسم الثاني، وسولت كمعة (الفتري) من والفريري) واعتقد أن مقدم بن معافى هو نفسه حمود القبري، لكن التحريف في النسبة لا يكتبي وساد لمثل هذا الاعتقاد الجازم في تشابه المسهد

<sup>&</sup>quot;. آندر بالنشبا: تاريخ الفكر الأنداسي 154-155

الله الما الله الرحل الأطالسي 3- وابن سناء المثلث 176

الأعراق: الرحل في الأعالس 3

# 學學學] التراز المسرب والله المسرب والله والمسابع والله والله

كان موجوداً في الأندلس، وأنه كان معروفاً مفهوماً لدى عدد من نقاد الشعر العربي في تلك العصور (12).

نستطيع القول: إنه توجد لهجة عامية أعجمية تأثر بها الشعر الإسباني الشعبي، واستمدت منها الموشحات كثيراً من الخرجات والتعابير، وقد أدت الأبحاث التي قام بها الأستاذ خليان ريبيرا للاعتقاد أن أهل الأندلس الإسلامي كانوا يستعملون العربية الفصحى كلغة رسمية في المدارس، ويكتبون بها الوثائق وما إليها، أما في شؤونهم اليومية وأحاديثهم فيما بين بعضهم وبعض فكانوا يستعلمون لهجة من اللاتينية الدارجة أو العجمية (El-Romance).

انتشرت الموشدات في الأندلس بعد أن لقيت الاستحسان والقبول، وحاول الشعراء في القرن السرابع الهجري أن يبلغوا بها مستواها الفني اللائق، وكانت محاولاتهم خلال هذا القرن تتعثر، وتلقى بعدض المقاومة، حدتى جاء عبادة بن ماء السماء، فكان "شيخ الصناعة وإمام الجماعة، سلك إلى الشعر مسلكاً سهلاً، فقالت له غرائبه: مرحباً وأهلاً" (1-1).

يظهر أن هذا الفن الشعري الجديد لم ينتقل إلى المشرق إلا بعد بلوغه مرحلة نضجه الفني، لكن طلانعيه تسربت مسع القادمين مسن المغرب، فعرف في العصر الفاطمي (15)، ويعتقد أن الأدباء والمتصوفة والفقهاء حملوا معهم دواوين الوشاحين المشهورين.

وجدير بالذكر أن القاضي السعيد ابن سناء الملك كان الانطلاقة الحقيقية لفن الموشحات في مشرق العالم الإسلامي، فلقد حاول دراسة هذا الفن وتوضيح مسالكه وتذليله أمام المعجبين به، ولم يكتف بذلك وإنما أورد لهم نماذج من الموشحات الأندلسية المشهورة، وشفعها بموشحات أخرى من نظمه، وحاول أن يتفوق فيها على الأندلسيين أنفسهم، فيزيد في عدد الفقرات أو الأجزاء التي تتألف منها الأقفال، وأوصل بعضها إلى أحد عشر قفلاً(16).

درس أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني موشحات ابن سناء الملك وتبين له من خلال بحثها أن "الأسسول الفنية والمعنوية التي رجع إليها الشاعر حين كان ينظم قصائده هي التي رجع إليها في نظم موشحاته"(17).

شهدت بلاد الشام خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ازدهاراً كبيراً في نظم الموشحات، وقد أرخ صلاح الدين الصفدي أسماء المشهورين في كتابه (توشيع التوشيح)(18) بمصر والشام، وممن ذكرهم "من شعراء الشام: السراج عمر بن مسعود الكناني الحلبي، المعروف بالمحار، والشيخ

الأمران: الرجل في الأندلس 50-51

<sup>(</sup>المانة والنبياة تاريخ الفكر الأطالسي 142

<sup>1/2/1</sup> ابر بسام: الدخيرة ل1/2/1

رداء الدكتور محمد كامل حسين: دراسات في الشعر في عصر الأيوسين 114

الله الله المناء المناف المار الطراز 39

<sup>177.</sup> الأهواي: ابن مساء البنك 211

الالما أول العناوين التي أعدها الل سناء الملك لكتابه ودار الطران. وكان من حقد الشنعدي فيما بعد. ينظر في الكتاب المذكور 38

صددر الدين محمد بن الوكيل، وأحمد بن حسن الموصلي، وهو من المكثرين (19) والغريب أن الصدفدي لسم يشر البتة إلى أصحاب الموشحات من المتصوفة، وخاصة منهم شيخهم الأكبر محيي الدين بن عربي وكان لهم فضل كبير على هذا الفن في بلاد المشرق كلها.

#### ظهور الوشحات الصوفية

لا شك أن ابسن سناء الملك قد أسهم بقسط وافر في نقل الموشحات إلى بلاد المشرق، ولا شك أيضاً أن كتابه (دار الطراز) كن بحق التجربة العملية التي فتحت المجال واسعاً أمام الشعراء في هذا العصر، وهكذا انتشرت في مصر على شكل واسع، وكانت من قبل ضمن نطاق محدود.

أما في بلاد الشام فيظهر أن الأمر على غير ما رأينا، إذ إن الشعراء اقتبسوا هذا الفن أيضاً، لكنه كان مطبوعاً بطابع صوفي في بادئ أمره، إذ إن محيى الدين بن عربي الذي عاصر ابن سناء الملك قد ساعد كثيراً على إدخال الموشحات إلى بلاد الشام ونشرها بشكل أوسع جداً بين جماعة الصوفية الفقراء، والفئات الشعبية. ويكفي أن نشير إلى أن ديوانه الذي وضعه في أو اخر حياته بعد استقراره و إقامته في دمشق، يحتوي على ست عشرة موشحة، وهي تعادل بالضبط نصف موشحات ابن سناء الملك إلا قليلاً.

إن انتشار التصوف في بلاد الشام بشكله الواسع ساعد كثيراً على رواج هذا الفن الشعبي الجديد كما هـو الحـال فـي مصر، وقد أشار إلى ذلك أستاذي فذكر أن "عصر ابن سناء الملك قد عرف المتصـوفة الـذي ينظمون معانيهم الصوفية في الموشحات"((2). تعرض بعد ذلك للموشحات الزهدية عـند ابـن سـناء الملك، ووقف عند المكفر منها، ونود خلال ذلك بموشحات ابن عربي، وذكر أنها تتجنح إلى السهولة واليسر والبعد عن التكلف والتعقيد"(21).

حاول ابسن سناء الملك أن يطبع هذا الفن بأساليب المشارقة، بيد أن ابن عربي الأندلسي الذي تقف هذا الفن في مرابع طفولته وصباه وشبابه، كان أكثر توفيقاً من سابقه في هذا المضمار، ومن حقه علينا أن نقف عند موشحاته لنبين خصائصها المميزة، ونذكر قيمتها الفنية في شعر هذا العصر، وأثرها في نشوء الموشحات المدحية والغزلية عند السراج المحار وسائر وشاحي بلاد الشام.

#### موشحات ابن عربي بين المشرق والمغرب

المعروف أن الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي قد استقر بعد خروجه من الأندلس وتطوافه الطويل في بعض العقود الأربعة الأوائل من الطويل الشام، في المرحلة الأخيرة من حياته، وذلك في بعض العقود الأربعة الأوائل من القرن السابع الهجري.

راني عطوط الأسكوريال وقم 138، نقلاً من هامش كتاب ابن سناء الملك لنذكتور عبد العزيز الأهواني 192 رود .

<sup>(20)</sup> آلاهوان: ابن سناه الناك 196

الشاب السابق 199

# ※﴿ ﴿ الْمُعْلِينِ ﴾ ﴿ الْمُعْلِينِ ﴾ ﴿ ﴿ اللَّهِ ﴿ وَمَعْلَمُ اللَّهِ ﴿ وَهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ ﴿ وَهِ اللَّهِ اللَّهِ ﴿ وَهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ ﴿ وَهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ ﴾ ﴿ وَهِ اللَّهُ اللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ اللللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ الللَّا اللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ الللللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ اللللَّهِ الللللَّمِي الللَّال

ألـف المتصــوف المذكــور في هذه الفترة (الديوان الأكبر) سنة 629هــ وهو ثاني ديوان له. وجديــر بالذكر أن ديوانه الأول (ترجمان الأشواق) وضعه في مكة سنة 598 بعد أن توثّقت علاقته بأسرة أبي خاشة، أمام مقام إبراهيم، وتعلق بحب ابنته الحسناء نظام (22).

يحستوي ديوانسه الأكسبر عسلى ست عشرة موشحة وزجل واحد، وقد نوّه أستاذي عبد العزيز الأهوانسي بأهميسة موشسحاته فذكسر أن بعضها "توغل في المعاني الصوفية، وتستخدم من الألفاظ والتراكيب ما لا يستطيع فهمه إلا من عرفوا مذهب ذلك الصوفي في وحدة الوجود، وقد ترق وتخف ويكثر فيها الغزل الذي يحتمل الرمز والتوجيه بحيث تصبح قريبة من كل نفس"(<sup>23)</sup>.

أما النوع الأول من هذه الموشحات فنعثر فيه على الطابع الشخصي لابن عربي في فنه، ونستطيع القسول إنه كان الرائد الأول في المشرق والمغرب على السواء، فهو الذي وجهها وجهتها الصوفية، ووشحها بالمعاني الرمزية، وبذلك أدى خدمة كبيرة لجماهير الفقراء الذين يلحنونها وينشدونها في حلقاتهم الخاصة، ويتخذونها سبيلاً يصلهم بالعالم العلوي بعد أن يتجردوا من أدران العالم الدنيوي، ويعوجوا بأرواحهم على السموات العلا ليتحدوا بالذات الإلهية، وذلك بالفناء فيها. نقراً هذه المعانى في موشحه ذي الرأس:

عساك يوماً نحوها تعرقي

اطــو الى المهيمــن الطّـرقا

غريــزة الإنسـان قــد ذلــت

عساكر الأحوال قد حلّت أهلَةُ الأسرارِ قد جلّت أهلَةُ الأسرارِ قد جلّت وصيرت قلبي لها شرقا وأضلعي ليبرنا أفقا الخرري سفين الحس يا نائم واقتلُ غلاماً إنّك الحاكم ولا تكن للحائط الهادم ولا تكن للحائط الهادم واقتق سموات العلا في قا وارتنى أراضي جسمها رتقا سفينة الإحساس اخرقها وعروة الإحساس اخرقها وصورة الإسان أوثقها وصورة الإسان أطلقها وصورة الإسان أطلقها

ر<sup>22</sup> آخر بالنتيا: تاريخ الفكر الأندلسي 374 ا<sup>23 ا</sup>لأهوان: امر سناء المنك 197

خليفة السرحمن قسد جسلاً
عسن أن يرى بالسجن قد حلاً
أو مدبسراً عسنه إذا ولى
قسد أحكه الله بسه الخسلقا فجسل أن يحسول أو يشسقى
يسا سسائلي عن كنه ما أجملُ
مسن حب مولى لم يزل يحملُ
فقنت أشدوه كمسا أنسزلُ

كما نطلع على المعاني الصوفية ذاتها في موشح آخر مشهور مطلعه قوله:

يصــرح فــي هذه الموشحة أيضاً عن وحدة الوجود وعن فنانه واتحاده في الذات الإلهية، وقد وفق في إبراز هذه المعاني في موشحاته أكثر منه في شعره.

وأما المنوع الثاني منها فقد عبر فيه عن معانيه الصوفية بطريق غير مباشر، فاستخدم الغزل الصوفي الرقيق الذي تستسيغه النفس الإنسانية، وتتعشق ما فيه من رمزية عجيبة ورقة مستساغة، وموسيقى مطربة. يضاف إلى ذلك أن هذا الغزل المصعد يعتمد على ينبوع ثر من عشق حقيقي، صعده إلى الحب الإلهسي، ويظهر أن حب نظام، ابنة إمام مقام إبراهيم، قد زاد من لوعة الشاعر وأضفى على موشحاته العذوبة، وهذا يدفعني للقول: إن كل ما في ديوانه الأكبر بما فيه من موشحات استمد وحبي غزله من ابنة الإمام الحسناء المكية نظام. ولا ضير في ذلك لأن عشق الجمال في مذهب المتصوفة مباح، إذ إنه قبس من نور الله، وهو كما يقول الشرف الأنصاري: سحر الهسي، فملا غرابة إن رأينا الشاعر يستهل مطلع موشحة له باسم ديوانه الأول الذي خلد في ذكر نظام:

عرّفيني بالكسريم الخسلاق

تـــرجمان الأشـــواق

62

رات: المثار السابق 213 المثار السابق 389

# 學學學] التر المسرد الله المسرد الله المسابع المسابع

اتخف الشاعر حب نظام تكأة له في عشقه الإلهي، واستوحى من جمالها الإنساني معاني الجمال الإلهي، لأنه يعتقد أنه فيض من جماله الخالد، وعشقه هذا الجمال إنما هو النفحة القدسية التي تكشف مام وجدانه أنوار الجمال الأبدى في الذات الإلهية الخالدة.

وجديــر بالذكــر والملاحظــة هنا أن هذا النوع من موشحاته بعضه مبتكر في معانيه، وبعضه الأخــر عــارض به بعض الموشحات الأنداسية المشهورة التي حفظها أيام صباه في أنداسه، وحملها معه إلى بلاد الشام، نذكر من النوع الأول موشحه الأقرع الذي يقول فيه:

مُ تئِمَّ بالجمال قد شغفا قد امتطى السُهد قيه والأسفا حـتى إذا ما استهى له وقف

يشكو الجوى والسهاذ والخبلا ودمعه فوق خدة انهملا سالا

يا حسنه والظلام قد نُسزلا يتلو كتاب الحبيب مُبستهلا ومعهد لا يسزال مسنهملا

حتى إذا ما صباحة اتصلا بليله والظلام قد رخلا (مالا)

لا عــذر فـــي عذابـــي يـــا كـــبدي إذا لقيـــت الحـــبيب فــــي الخـــلد وأنـــت تشــكو صـــيابة الكمـــد

ولسم تذوبسي شسوقاً إليسه ولا وكسلّ مَسنُ ذاب فيسه إذ وصلا غالا

عجــبت مــن لوعــتي ومن كمدي ومــن عــنادي ومــن قُــوى جُلاي ومــن بــه قــد شــغفت في خلاي

فصل به يا فواد إن وصلا فكل من بالمهيمن (27) اتصالا صالا

.<sup>26</sup> التسادر السابق 446

<sup>&</sup>lt;sup>975</sup> أشبيعن؛ من أسماء الله تعالى، يمعنى للؤمن من آمن غيره من الحوف وهو مؤأمن همزتين، قلست الممزة الثانية باء ثم الأولى هاء أو تمعنى الأمين - أو المؤلم أو الشاهد.

# 带带带带· 49164-80 多带带带带带带带带

إن كان لا بُدة بينه المحتوم حسبى اتصال العلوم بالمعلوم فاستمعوا جيرتي شدا المحروم

أودعسني يسوم بيسنه خسبلا لا صبير لي بعده وقد رحلا لالا

أما النوع الثاني من موشحاته فهي التي قلد بها معارضاً بعض الموشحات الأندلسية المشهورة التي حملها معه من الأندلس، وكانت معروفة في المشرق من قبل. أشار أستاذي الدكتور عبد العزيز الأهواني إلى اثنتين منها، أو لاهما الموشحة التي مطلعها قوله:

عـندما لاح لعيـني المـنكا أبت شـوقًا لـاذي كـان معي(28)

وقد عارض بها ابن زهر في موشحته المشهورة:

قيد دعونياك وإن ليم تسيمع

أيها الساقي إليك المشتكي

و ثانيتهما الموشحة التي مطلعها قوله:

سرائر الأعيان لاحت على الأكوان للسناظرين والعاشق الغيران من ذاك في بحران (30) يهدي الأنين (29)

عارض الشاعر في هذه الموشحة ابن يقى في موشحته المشهورة، ومطلعها:

بالله يا جانان اجان البسالله يا الياسان الياسان وخــــلُ ذا الــــريدان بحــــرمة الــــرحمنُ العاشــــــــــقين

وجديسر بالذكر أن ابن عربي جعل مطلعي الموشحين اللذين عارضهما خرجتين في موشحيه المذكوريــن أنفــا، بيد أنه غير فيهما بعض التغيير لتلائم معانيه الصوفية الرمزية، ومهد لهما. ففي ختام موشحه الأول قوله:

> أيها الساقى اسقنى لا تأثل(31) فيلقد أتعب فكسرى عُذَّليي ولقب أنشيده منا قيسل لي:

ضاعت الشكوى إذا لم تنفع(32)

أيها الساقي إليك المشبتكي

<sup>&</sup>lt;sup>,28</sup> ديوان اب<sub>اس</sub> شري 392-393

<sup>&</sup>lt;sup>129</sup> المصلار السابق 85

ا<sup>00</sup> شوات: في النسبان أن الأطباء يستعون التغير الذي يُعلت لتعليل دفعة في الأمراض الحادة بُواناً، ويتولون: هذا يوم بوان: ويوم ناحوري على غير القياس؛ فكأنه منسوب إلى باحور وباحوراء مثل عاشور وعاشوواه، وهو شدة الحر في تموز، وجميع ذلك مولد.

الأوال والتني في الأمر: قصر وأبطأ، يقال: لم يأل حهداً.

<sup>&</sup>lt;sup>روب</sup>: ديواز اس شري 93

# \$\$\$الترا<del>ز العرر</del>بِ \$

وفي ختام موشحه الثاني قوله:

وغلت في بستان الأسس والقرب لمكنسه
فقام لي السريحان يختال من عجب في سندسه
أنا هو يا إنسان مطيّب بالصب قي مجلسه
جنّان يا جنّان اجن من البستان الياسمين
وحاًل السريحان بحرمة السرحمن للعاشقين(33)
ثمة موشحة ثالثة في ديوانه، ومطلعها:

حقائق القرب رؤية الملك وهـ وحاب المهيمان الملك الدلك الدلك الدلك الدلك عنها المهيمان المنفس وهباً عرف من روضه القدسي

عارض بها ابن بقي، الوشاح الأندلسي، في موشحته التي مطلعها:

الحبّ يجسنك لسنة العسنل
والسلوم فيك أحسلي من القُسبَل
وإن السو كسان جَسدٌ يُغسني
كسان الإحسسان مسن الحسسن(35)

استخدم ابن عربي خرجة ابن بقي نفسها في المقطوعة الأخيرة من موشحه فقال:

يا عسود السرّان 
فــــــم ســــــاعذني 
طــــــاب الـــــرمان 
مــــــن يجـــــني(36)

جمع ابن عربي في مؤشحاته بين المعاني الرمزية المغرقة في صوفيتها، والأوزان الموسيقية الراقصة، فأخرجها بأسلوب عذب رقيق جمع بين جمال الطبيعة الشامية، والطبيعة الأندلسية في تقليده وتجديده. يضاف إلى ذلك غزل صوفي رقيق الحواشي يستمد معينه من عشق حقيقي مصعد،

المان المصدر السابق 86 المان 86 المان

التبدر السابق 210

<sup>&</sup>lt;sup>35,</sup> الى سناء: دار الطراز 81 <sup>(36)</sup> ديوال الى عر**ي 21**1

# ●●●||ترازادردمی●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

فيضفي عليه طابعاً رمزياً فريداً قل أن نجد له نظيراً في أدبنا العربي. ويجدر بنا أن نلاحظ هنا أن السن عسربي وفق في موشحاته أكثر منه في شعره، لكنه لم يكن ليتقيد تماماً بما تقيد به غيره من الوشاحين الاندلسيين، فلم يجعل خرجاته عامية، كما فعل ابن سناء الملك، ولعله تسامح في هذا الشرط الواجب، وأوردها سهلة فصيحة معربة لأن "ألفاظها غزلة جداً، هزازة سحارة خلابة بينها وبين الصبابة قرابة"(37).

لم يتنافس ابن عسربي كابن سناء الملك في الزيادة على ما عرف عند مشاهير الوشاحين الأندلسيين، مسن حيث عدد الأقفال والأبيات والفقرات. ويجب ألا ننسى أنه كان أول من أكثر في الموشحات من تضمين الآيات القرآنية، أو الإشارة إلى القصص الدينية المعروفة، أو الكلمات الدالة عسلى بعض الآيات، كما في قوله في: (سَبّح اسم رَبّكَ الأعلى) (38) [الأعلى1] (أرني أنظر إليك) (49) [الأعراف 143] و (مطلع الفَجر) [القدر 5] و (الشفع والوتر) (41) [الفجر 5] و (لم يكن) (42) [البيئة 1 ومواضع أخرى] و (فالق الإصباح) (43) [الأنعام 96].

وقد يقتضيه الأمر في بعض الأحيان تغيير نص الأية كما في قوله: "النصر والفتح" ( $^{(44)}$  و"عند ذي حجر" ( $^{(45)}$  .. كما كان يستخدم أسماء السور القرآنية، من ذلك قوله: "في النجم" ( $^{(46)}$  و"في الطور" ( $^{(47)}$  و"في سورة القدر" ( $^{(48)}$  .

لا نشك أن هذا التضمين الكلي والجزئي، والكامل المعدل لأيات القرآن وسوره كان بحق عاملاً مــن عوامل الرمزية الصوفية في موشحاته، إذ إنها توجد فيها رقة الديباجة ورشاقة الألفاظ وموسيقى الوزن الراقص.

## الوشحات في بلاد الشام

اتضــح مما تقدم معنا أن التصوف في بلاد الشام كان له أثره البين في انتشار فن التوشيح على نطاق واسـع في الأوساط الأدبية، فأقبل عليه الناس بعد أن استمعوا إليه وعرفوه من خلال الأناشيد

الم الماري مساء المثلث: دار الطراز 31

الحان دیوال ایس عوفی 87

التبكر السابق 414

التعدر السابق 313

<sup>&</sup>lt;sup>11)</sup> المصدر السابق 89

ا<sup>25)</sup> المصدر السابق 452

التبدر السابق 414 (

الله المسادر السابق 413 الحاد السابق 88

الماء السير السابق 89

<sup>.47</sup> التسفير السابق 88 التسفير السابق 414

الدينية، وقد أجتمع لهم فيها الغزل والغناء والألحان، وهي ما تسعى إليه دوماً الفنات الشعبية المختلفة وغيرها من مجالسها الخاصة.

عــرفت الموشــحات فــي بــادئ أمرها على أفواه فقراء المتصوفة، وسمعوها من الأندلسيين الكــثيرين الذيــن يؤمون بلاد الشام كما ذكر ابن جبير، وقد أخذت عن طرق أخرى، فأحبتها العامة، وأنشــدتها في مجالس الأنس والسمر. ولا شك أن الشعراء أحبوا أن يقلدوا الموشحات كفن جديد لقي رواجــن كــثيرا لدى العامة والخاصة، فعمدوا إلى التعبير عن أغراضهم الخاصة بهم، بالإضافة إلى المعانى والأغراض الأصلية التي وضع من أجلها.

يبدو لي أن القرن السادس لم يشهد محاولات ناجحة في بلاد الشام، حتى إذا شارف هذا القرن على المنتهاء رأينا ابن سناء الملك يبسط في مصر أمام الشعراء أساليب هذا الفن، ورأينا ابن عربي من بعده يبسط في بلاد الشام أمام الشعراء نماذج من الموشحات، ويلفت أنظارهم إلى مواطن الجمال في التعبير الصادق عن النفس والوجدان بعيداً عن مغريات الحياة.

انتشرت الموشحات ببلاد الشام في القرن السابع الهجري، ومن أقدم ما وصلنا منها بعد ابن عربي موشحة نظمها الشهاب التلعفري في مدح الأديب شهاب الدين العمادي العزازي (49) جواباً على الموشحة التي كتبها إليه:

ليس يروي ما بِتَلبِي مِن ظُمَا غير برق لاتح من اضح الله أن تَسبدَى ليك بيان الأجرع النه وأثيلات السنقا مسن لَفسلَع يا خليلي قف على البدار معي وتامَل كم بها من مصرع وتامَل كم بها من مصرع ميا الدور فاحداق الذمي كم أراقت في رياها من دم حظ قليبي في الغيرام الولك في ويله فعولسي في لل ما أطوله! فعولسي السليل فما أطوله! في مصول اللمي ويقد شفي من ألم في هوى أهيف مصول اللمي وين أحمد مما حوى من أحمد مما حوى مسائلي عن أحمد مما حوى مسائلي عن أحمد مما حوى

ماسواه وهو يا صاح سوى

ناشر سن كلّ فن سا انطوى

بحر آداب وفضل قد طما

العمادي الشدهاب المثاقب

شكره فرض علينا واجب فهو وقه و إذ تبلوه نعم الصاحب

سهه في كلّ فن صائب سهم كمي مائب في يوم الوغي شهم كمي حائل في يوم الوغي شهم كمي المداع في أشعاره وستى أنكرت قولي باره وستى أنكرت قولي باره وستى أنكرت قولي باره والخوارزمين في مفماره والخوارزمين في مفماره والخوارزمين في المناه اليه ينتمي الهه ينتمي الره

هكذا أسهمت مصر والشام معاً في ازدهار هذا الفن الجديد، ومهما يكن من أمر فقد تطور الفن المذكور، وأخذ به شعراء كثر، نذكر منهم السراج المحار، وصدر الدين محمد بن الوكيل، وأحمد بن حسن الموصلي، ولا بد لنا من وقفة عند أولهم الذي لقبه القدماء دون غيره بصاحب الموشحات (<sup>(5)</sup>).

انتشار الموشحات الشامية

أكستر السراج (52) من نظم الموشحات حتى عرف بها، وقد استخدمها في المدح بعد استخدامها في المدح بعد استخدامها في الغيرية في الغيرية في الغيرية الشعرية المشهورة التي تتلاءم مع هذا الفن المستحدث، فإذا كان ابن عربي الرائد الأول، فلا شك أن السراج المحار كان الثاني، وكان نقطة التحول، إذ كان يتنازعه أسلوبان: أسلوب ابن عربي الرقيق الرشيق، وأسلوب مدرسة العصر في التصنع البديعي، فهو في موشحاته يجمع بين تيارين:

نــراه تارة يرق ويلين، وأخرى يصعب ويتعقد، وسوف نعرض لهذين الأمرين بعد بحث الغزل

الله الله تعري بردي: الديوان 40، والنحوم الزاهرة 7 255-256 واس شاكر: فوات الوفيات 350/2-351.

المراس شاكر: فوات الوفيات 139/2

التحقى أمو المطاب. سواح الذين. عمر بن مسعود: الحلي الكتاب، العروف نافيار وقد لقب بذلك لأنه كانت له بالخيار مصوصية. سكن هذا الوشاح هماة: ومشأ فيها ومدح ستوكها الأيوميين: نتص بالذكر منهم التصور الثان، والمظفر الثالث، والمظفر الذك والد الويد أبي الفلمان وأعماد بدر الذي حسنا وغيرهم. توفي بلمشق سنة 700هـ. (ابن تعري بردي: النهل الصافي (التطوط) 487/2؛ وابن شاكر: قوات الوقيات 2 139.

والمدح في موشحاته.

لا شــك أن الشــعراء عامة اتخذوا من هذا الفن سبيلاً يعرضون فيه أغزالهم، فهم قد وجدوا فيه منطلقاً أمامهم إذا رأوا فيه طريق الإفلات من أسر القافية والتحرر من عبوديتها.

أعرض السراج المحار بدوره عن الشعر القريض، واتخذ هذا الفن سبيله، وسخره لأغراضه الخاصية، وكان الغزل أحدها وأهمها، لكن المعاني كانت في معظم الأحيان هي نفسها التي عرفناها في أشعار المعاصرين، بيد أن مجال التعبير عنها أرحب، وأوسع مدى. يقول في موشح له:

تسرى دهسر مضسى بكم يسؤوب شبيبا ويُضحي روض آمسالي الجديسة خصيبا عسسى صحب تم اكه هسواه يعساولا جفسن مقلسته كسراه ويباغ جفسن مقلسته كسراه ويباغ جفسن وصالكم مُسناه ويجمع شمانا حسن وطيب قريبا ويجمع شمانا حسن وطيب مجيبا أرى أمسد المحسود بكم تمسادى ويسبخ حيث العود بكم تمسادى وتسابى الماني عسسرتي إلا الطسسرادا وتسار صدار المستوي الا القسادا فخسيبا وخضيبا وتسار صداد المستوي الا القسادا وقسار الدا وتسار صداد المستوي الداروب لهيبا فخسيبا وقلبي كماد أشدا المستوي للا المستوي الداروب لهيبا

أمّا ابن عربي فقد جمع الفخر من طرفيه فكان مبدعاً في شعره وموشحاته على السواء، وهذا ما يتضع في آثاره.

هكذا يتضح مما تقدّم معنا أن ابن عربي كان حقاً مرآة عصره، ذلك لأن موشحاته الأكبرية الصوفية كانت القطوف الشعرية الدانية لفن الموشحات، فهي تجمع بين المشرق والمغرب على السواء، ففيها رقة الموشحات المغربية منهجاً وغناء، وفيها دقّة الموشحات المشرقية عامة، والشامية خاصة، تصوفاً ومضموناً وإيقاعاً. يضاف إلى ذلك كله أنها مطبوعة بالطابع الذاتي في جلال وحدة الوجود، وجمال وحدة الشهود.

# 學學學 التراز العرب ع

#### 🔳 المصادر والمراجع

- اخط جنثالث بالنثيا حتاريخ الفكر الأندلسي ترجمة الدكتور حسين مؤنس طبع مكتبة المصرية بالقاهرة 1955م
- 2- الأهوانسي (الدكتور عبد العزيز الأهواني) -الزجل في الأندلس. نشرة معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة جامعسة السدول العسربية -طبع مطبعة الرسالة 1957م ، -ابن سناء الملك مشكلة العقم والابتكار طبع مطبعة الأنجلو المصرية بالقاهرة سنة 1962م
- 3- ابن تغري بردي: (جمال الدين، أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي المتوقّي سنة 874هـ) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، طبع مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة 1349 هـ/ 1930م
- 4- الستميميّ (محيسي الدين، أبو محمد، عبد الواحد التميمي المراكشي) ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب طبع
   مطبعة السعادة بالقاهرة سنة 1324هـ..
- 5- الزركسلي (خيسر النين) ، الأعلام. قاموس تراجم طبع مطبعة كوستاتوماس وشركاه بالقاهرة سنة 1373هـ/ 1954ء
- 6- حسين (المرحوم التكتور محمد كامل حسين) ، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين، طبع دار الفكر العربي. بالقاهرة سنة 1957م
- 7- ابسن مسئاء الملك (أبو القاسم، هنة الله بن جعفر بن مناء الملك المتوفى منة 608هـــ)، دار الطراز في عمل الموشحات. تحقيق المرحوم الدكتور جودة الركابي. المطبعة الكاثوليكية بيروت 1368هـــ/1949م
- 8- أبسن شاكر الكتبي (محمد بن شاكر الكتبي المتوفى سنة 764هــ) ، فوات الوفيات. طبع مطبعة بولاق بالقاهرة 1881ء
- 9- ابسن عسريي (محيي الدين، محمد بن علي بن محمد بن العربي (المتوفى سنة 638هـــ / 1240م)، ديوان ابن عربي، طبع دار الطباعة ببولاق في القاهرة سنة 1271هـ، فصوص الحكم، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي، طبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة 1365هــ /1946م.
- 10- موسسى بائسا (الدكتور عمر بن محمد على موسى باشا) ، الأدب في بلاد الشام. عصور الزنكيين والأيوبيين والأيوبيين والماليك. دار الفكر بدمشق -ودار الفكر المعاصر ببيروت. الطبعة الثالثة 1409هـــ/ 1989م
- 11- الياشمي (أحمد بن ايراهيم بن مصطفى الهاشميّ المتوفى سنة 1362هــ /1943م) ، ميزان الذهب في صناعة شعر العرب ، الطبعة الرابعة عشرة سنة 1388هــ /1968م.

# موشحات البِنْ عربي

محمد قجة

#### تمهید: حیاته وعصره

الشيخ محيى الدين بن عربي على قمة الهرم الفكري في الحضارة الإسلامية، علما بينوب في الحضارة الإسلامية، علما بينوب وغزارة تأليف وشمول معارف.

ولمد محممد بن علي بن عربي في مدينة "مرسية" في الأنذلس، لأسرة عربية عريقة معروفة بالمستقى والعلم. وانتقل مع أسرته إلى اشبيلية فدرس هنالك القرآن والحديث والفقه على يد أحد تلاميذ "ابن حزم" إمام المذهب الظاهري في الأندلس. وكان في الثامنة من عمره حين وصل إلى إشبيلية.

وكانت نشأته الأولى نشأة فتى مترف في أسرة ثرية، فقد النفت إلى الصيد ومجالس الأدب، ولم تظهر عليه أمارات الزهد والتصوف. ولكن هذه الصورة تبدلت إثر زواجه من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن الباجى. وكانت مثلاً صالحاً في النقى والصلاح والورع.

بــدأ ابــن عربي تتراءى له في أحلامه عذابات جهنم، وفي تلك الفترة توفي والده. وتجمعت الأسباب لديه ليسلك طريق التصوف، وهو لما يزل في اشبيلية.

كانت بلاد الأندلس وقتها تحت حكم الموحدين الذين أسسوا دولة مترامية الأطراف عاصمتها مراكش". وقد عاصر ابن عربي ثلاثة من خلفاء هذه الدولة هم: يوسف بن عبد المؤمن، ويعقوب المنصور، ومحمد الناصر.

كـــان الأندلس يغلي بالصراعات السياسية ضد القوى الأوربية الآتية من الشمال مهددة الوجود العربي في الأندلس.

وفي الوقت نفسه كان الأندلس ساحة للحركات الفكرية العميقة المستنيرة، وللحوار الفكري بين السنيارات المختلفة، وكان خلفاء الموحدين، وبخاصة يعقوب المنصور، على قدر وافر من التسامح وسعة الأفق، ورحابة الثقافة. وقد عرف البلاط الموحدي أعلاماً كباراً في الفكر من أمثال ابن طفيل

## @\$\$الراژ العرب \$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$ 80- بمادي \$\$\$\$

وابــن رشد وابن زهر وسواهم وقد شهد ابن عربي جثمان ابن رشد محمولاً على بعير ومعه حمل من كتبه.

تتلمذ ابن عربي في التصوف على بعض أعلام عصره من أمثال:

-موسى بن عمران الميرتلى.

أبى العباس العرباتي.

أبي عبد الله مجاهد.

أبى عبد الله قسوم.

أبي الحجاج الشبريلي.

وتعرف إلى عجـوز تدعى فاطمة بنت المثنى القرطبية وأخذ عنها رياضات النفس الصوفية. وتمثلت له شخصية "الخضر" في إطارها المتزهد المتعبد الورع.

...

غسادر ابسن عربي اشبيلية في جولة على مدن الأندلس والمغرب. فزار قرطبة، وبجاية، حيث الستقى شسعيب بسن الحسس الأشبيلي المعروف بأبي مدين، وهو المتصوف المشهور في التاريخ الإسسلامي، كما زار تلمسان وتونس، وأقام بعض الوقت في فاس. وعاد إلى الأندلس فزار بعض مدنسه. وعاد إلى المغرب حيث زار مراكش عاصمة الموحدين وعاودته الأحلام والرؤى، ثم قصد بجاية ثانية، وتطورت رؤاه إلى حلم رأى فيه أنه يتزوج بنجوم السماء.

كان ابن عربي في الثانية والثلاثين من عمره حينما اتجه إلى المشرق الأداء فريضة الحج، ولم
 يعد يومها إلى الأندلس والا إلى المغرب.

أقـــام الشيخ ابن عربي في مكة ثلاث سنين تعرف خلالها إلى إمام الحرم المكّي المعروف بأبي خاشـــة. وتـــزوج ابنته "نظام" وكتب فيها ديوانه "ترجمان الأشواق" وهو شعر رقيق في الغزل الذي يوحي بمعان صوفية رائعة من خلال صور الغزل الحسّي الجميل.

كانت بلاد المشرق تحت حكم الأسرة الأيوبية من سلالة صلاح الدين. وكان حكمهم يمند على مصر و الشام والحجاز، وقد قام ابن عربي برحلة طويلة زار خلالها مدن المشرق. وكان الصليبيون لا يزالون يحتلون أجزاء من أراضي المسلمين في الشام، ولا يزالون في إمارتي أنطاكية وطرابلس. وهذا ما يفسر لنا آراء ابن عربي المتشددة في هذا المجال وكراهيته الشديدة للأجانب الصليبين.

في الموصل النقى ابن عربي الشيخ المتصوف "على بن جامع" ولبس بين يديه خرقة الصوفية.

وفـــي القاهـــرة قـــال بوحدة الوجود فتألب عليه الفقهاء، وأثاروا العامة، ولكن العادل الأيوبي صاحب مصر كان متسامحاً فلم يلحق أذى بابن عربي.

وفي قونيه منحه ملكها داراً يسكنها قيمتها مائة ألف درهم. وذات يوم طرق بابه سائل يطلب

صدقة، فقال له ابن عربى: إننى لا أملك إلا هذه الدار فخذها لك.

وفسي بغداد اجتمع حوله نفر من المتصوفة، وعاد إلى قونيه ثم إلى ملطية، ثم قصد مدينة حلب أيسام الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبي، ولقي عنده ترحيباً حاراً وإكراماً رغم ضغوط الفقهاء المتشددين ومطالبتهم بطرد ابن عربى ومعاقبته.

استمرت إقامته في حلب حتى 620هـ، ثم غادرها إلى دمشق التي لزمها حتى وفاته يوم 28 ربيع الثاني 638هـ الموافق 1240/11/16م، ودفن هناك.

...

ترك الشيخ محيى الدين بن عربي منات المؤلفات والكتب والرسائل، في مجالات التفسير والحديث وعلم الكلام والشعر، ولكن التصوف غلب على أبرز مؤلفاته حيث بلغ القمة في هذا المجال.

وقد أحصى له الباحث عثمان يحيى /994/ مؤلفاً بين كتاب ورسالة.

بدأ الشيخ ابن عربي التأليف في إشبيلية. وتابع التأليف خلال رحلته الطويلة، ومن العجيب أنه خلال أسفاره وتجواله كان يجد الوقت الكافي للكتابة العميقة والموسوعية والشاملة.

في طليعة مؤلفات ابن عربي تأتي الكتب التالية:

أ- "الفستوحات المكيسة": وهسو أعظم كتبه، ألفه خلال 40 سنة، بداية من وجوده في مكة وانستهاء بوجسوده في دمشق. ويقع في أربعة آلاف صفحة، وهو جامع لكل آرائه في مؤلفاتسه السابقة، ومادتسه العلمية ضخمة جداً وعميقة وغامضة في رموزها. ويقسم الكتاب إلى سنة أقسام هي:

- 1 المعارف.
- 2 المعاملات.
  - 3 الأحوال.
  - 4 المنازل.
- 5 المنازلات.
- 6 المقامات.

وهذه الأقسام موزعة على خمسمائة وستين فصلاً تسبقها مقدمة ضخمة ومن قوله في المقدمة:

"الحمــد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه. وأوقف وجودها على توجه كلمه، لنتحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قدّمه، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه.

و الصلة على سر العالم ونكتته، ومطلب العالم وبغيته، السيد الصادق، المدلج إلى ربه، الطارق، المخترق به السبع الطرائق ليريه من أسرى به ما أودع من الآيات والحقائق، فيما أبدع من

الخلائــق، الذي شاهدته عند إنشائي هذه الخطبة، في عالم حقائق المثال، في حضرة الجلال، مكاشفة قابية في حضرة غيبية".

ب- "قصوص الحكم": ويعتبره النقاد أعمق كتبه وأكثرها تركيزاً وتلخيصاً لآرائه الصوفية. وهسو عسرض مكستف لرأي الشيخ ابن عربي في وحدة الوجود. وخلاصة معارفه الواسعة فسي القسرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة بمذاهبها الأفلاطونية الحديثة والرواقية والمشائية وإخوان الصفا والأشاعرة والمعتزلة ومن سبقه من المتصوفين.

ج- تفسير ابن عربي: وهو تفسير ضخم للقرآن الكريم.

د- محاضرة الأبرار.

هــ- ترجمان الأشواق.

و- الأحاديث القدسية.

ز- كتاب الأرواح.

ح - كتاب التجليات الإلهية.

ط- كتاب الروح القدسية.

ي- الحكمة الإلهامية.

ك- ديوان الشيخ الأكبر.

يقوم الفكر الصوفي عند ابن عربي على قواعد بارزة يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- القول بوحدة الوجود.

2- الشك الصوفى والحيرة.

3- الزهد الصوفي.

4- العلاقة بين الحق والخلق.

5- الذات الإلهية.

6- الله والانسان.

يرى ابن عربي أن كتاباته تصدر عن النور الإلهي. وأن لا شيء يشفي من الحيرة إلا طريق المتصدوفة في مجاهدة النفس، فالعقل الفلسفي يقود إلى الشك. والطريق المؤدي إلى الإيمان وراحة النفس هو الاتصال المباشر بالله واستمداد المعرفة منه. وهذه المعرفة هي الاتحاد بالخالق.

ويرى أن العلوم على ثلاث منازل:

- منزلة هي علم العقل: وهو يبحث في الدليل وصحة الرأى وفساده.

منزلة علم الأحوال: ويتوصل إليها بالذوق، وبالتجربة.

## \$\$\$\$الترا<del>ز العرب</del> \$

مــنزلة علم الأسرار: وهو فوق طور العقل. وهو أشرف العلوم، لأنه محيط بكل المعلومات.
 ويخص الأنبياء والأولياء.

## ابن عربي أديباً وشاعراً:

نشاً ابسن عسربي في عصر نضج فيه الأدب، وفي بيئة تعتبر تربة صالحة لنمو المواهب وصدقلها، سدواء أكان ذلك في طبيعة الأندلس الجميلة أم في التركيب السكاني المتنوع أم في الحياة الاجتماعية المترفة.

وكانت أسرة ابن عربي كما رأينا أسرة ذات شأن اجتماعي وثقافي وأدبي. ولهذا لم يكن غريباً أن نجد لديه شخصية الشاعر والناقد الأدبي والمؤلف في الأدب والكاتب الموسوعي.

و هــو فـــى كتابه "محاضرة الأبرار" يتحدث عن الكتب التي قرأها والمؤلفين الذين تأثر بهم من مشارقة ومغاربة.

أما شعره فهو موزع على ديوانه الأكبر - قمت بمراجعته وتبويبه وتدقيقه والتقديم له ووضع فيارسه، وهو قيد الطبع لدى دار الشرق العربي في بيروت - وديوانه الأخر "ترجمان الأشواق" الذي شرحه بكتابه الأكبر قسم للموشحات.

ونحن نجد في شعره كل معاني النصوف التي شغلته مدى حياته، واستخدامه الرمز في معان كنيرة يمتزج فيها الظاهر بالباطن، والانصال بالانفصال والستر بالنجلي والفناء بالبقاء، وهو يعبر في هذا الشعر عن العلاقة بين المفاهيم البشرية المختلفة في نطاق مذهبه الصوفي الفلسفي القائم على وحدة الوجود.

كما تتضح في شعره المسألة الأخلاقية التي شغلته إنساناً ومتصوفاً وشاعراً. وهو يفيض في الحديث عن أخلاقية الافعال الإنسانية من حيث ارتباطها بالخير والشر عرفاً واصطلاحاً وموافقة للغرد في مدعمة للنسريعة.

## ابن عربي وشّاحاً:

عاش ابن عربي في عصر تباور فيه فن الموشح نظما وتلحينا وإيقاعا وموسيقي وغناء.

ونيس الآن مجال للحديث عن نشأة الموشح وألوانه وأوزانه، فهذا أمر معروف ومألوف. ولكننا نسير إلى أن عصر ابسن عربي شهد عددا من الشعراء الوشاحين الكبار، وكان بعضهم من كبار المتصوفة كذلك مثل أبي الحسن الشُشتري 668هـ الذي تتنمذ على أبي مدين وعلى ابن سبعين. وهو صاحب الموشح الزجلي المعروف والمغنى حتى اليوم في بلاد المغرب:

وسط الأسواق بغني وايسش عطي السناس مسني شهويخ مهن أرض مكهناس ايث على أنا من الناس

و من معاصريه الوشاحين:

ابسن قزمان وابن حزمون، وابن الياسمين الإشبيلي، وابن حفص السلمي وأبو الفضل الجلياني وابن حريق وابن غياث وابن عبثة الطبيب وابن سهل الإشبيلي صاحب النص الأشهر:

قسلب صب حلسه عسن مكسنس

هــل درى ظبى الحمى أن قد حمى

وابن سعيد المغربي الرحالة وابن زهر الحفيد صاحب أشهر موشح أندلسي:

أيها الساقي إليك المشتكي قد دعوناك وإن ليم تسمع

وابن جبير الرحالة والشاعر والأديب والوشاح. وسواهم من الشعراء.

والموشــحات فـــي تراثنا الأدبي تعتبر ذروة المواءمة بين الإيقاع الشعري والإيقاع الموسيقي. ونحمن نعملم أن الطمرق الصوفية تستخدم الإيقاعات الموسيقية على نطاق واسع في حلقات الذكر، سواء أكان ذلك بمصاحبة الآلات الموسيقية النفخية والقرعية، أم دون آلات موسيقية.

إن قراءتنا في موشحات ابن عربي يمكن أن نخرج منها بالملاحظات التالية:

- 1- في الديوان الأكبر 28 موشعاً تمثل 54 صفعة من القطع الكبير وتكاد تغطي أحرف القو افي جميعا.
- 2- فيي موشيحات ابن عربي بيدو التمكن الفني المطلق في نظم ثلك الموشحات، فنحن أمام شاعر متمرس بهذا الفن من الشعر، ويبدو أنه متمرس بألوان الإيقاعات. فهو بنظم بعض موشحاته على أوز ان الخليل مثل:

عندما لاح لعيني المتكا

وهي من الرمل

أو: تاهت على النفوس القلوب

وهي من الرجز.

كما ينظم على أوزان أخرى ابدعها الوشاحون في الأندلس لتلائم طبيعة الإيقاع والغناء واستخدم الألفاظ العامية ومفردات الجوانفر.

من مثل قوله:

الـــــيدر الأخضــــر قعسدت فسسى سساحل الــــــدر الأزهـــــدر أرمست لسبي أمواجسه يــــاقوتي الأصـــفر فقات لا تفعال

إلى محيــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	, ,	وارم فيــــــه تطــــلع
مسع دراکه ب	" <b>د</b> ور"	ارمسات لسي فسالحين
عنــــــــــــــــــــــــــــــــــــ		فقــــــــــــــــــــــــــــــــــــ
وخــــــــــــــــــــــــــــــــــــ		مــن عــودك الفــواح
ومســــــــــــــــــــــــــــــــــــ	" <b>د</b> ور"	زيسرجدك أخضسر
الله أكــــــبر		ودرياقك الأكسير
وقــــال وعـــزر اليــــك نـــريدك		فأنــــا والمطــــلوب لمـــن تـــردني قـــل
مام المام المام المام	"دور"	مامند على الدراجا
واطــــــلب واقـــــتش لعــــــــل تـــــــنعش	"لور"	وامشـــي عــلى الســـاحل يـــــــاقوتي الأحـــــــر
لعــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	<i>"<b></b> .</i>	يـــــاقوتي الأحمــــر فــــان لقيــٰـت إنســـان
لعــــل تـــــنعش	" <i>دور</i> "	يـــــاقوتي الأحمــــر
لعــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	"Lور" "Lور"	يــــاقوتي الأحمــــر فـــان لقيــنت إنســان وقـــال لمـــن تطـــلب مــــربع الــــتركيب
لعــــــــــــــــــــــــــــــــــــ		يـــــاقوتي الأحمــــر فــــإن لقيـــٰت إنســـان وقـــال لمـــن تطـــلب
لعــــــــــــــــــــــــــــــــــــ		يـــــاقوتي الأحمــــر فــــان لقيــنت إســان وقـــال لمـــن تطـــلب مــــربع الــــتركيب كبريـــــتك الأحمــــر

3- يحسن ابن عربي استخدام النظم التوشيحي في مطالعه وأدواره وخرجانه وأقفاله. ونجد في موشحاته أصنافاً من النظم كالموشح الأقرع والمحير والممتزج وذي المثقال وذي الرأس... الخ.

ومن أمثلة ذلك موشحه المشهور وهو مضفر ذو مثقال "ماله"

"مطلع" سَرَائر الأغَيَانُ لاَحَتُ عَلَى الأكوانُ للنَّاظرينَ والعَاشَقَ الْعَيْرَانُ مِنْ ذَاكَ فِي بُحْرَانُ يُبْدِيَ الأَلينَ

أضناه والسفد يقول والوجد مَنْ غَيْرَ دُ لَمْ أَدْرِ مِنْ يَعْدُ لمًا ذِنَا النَّعْدُ قد خير د و الو احدُ القرادُ وَهَيْمَ الْعَيْدُ في البُوح والكتمان في العالمين والسر والاغلان أنت الضنين أنا هو الديان يًا عَايدَ الأوثّانُ ذُلُ الحجَابُ عَلَى الذَيْ يَشْكُو كل الهوى صغب عند الشباب لو أنهُ يزكو يا من له قلب فأتوا المتاب لَكُنُـهُ إِفْكُ يَا يَرُ يَا مَثَانَ قرية الرب إنى حزين وناد يا رخمن أضنائي الهجران ولا معين ولا حبيب دان من كونه غمًا ترادُ الغينُ فنيت بالله وصحت أين الأين في موقف الحاد فنى بنينه فقال يا ساهي عانيت قط أين في الغابرين أما ترى غيلان وقيس ومن قد كان إن سل بالإنسنان أفناد قالوا الهوى سلطان

4- تتجلى المعانى الصوفية والمفردات المناسبة لها جلية في موشحات ابن عربي/ كم هِ شَأْنِ قصائد ديوانه. ومن ذلك استخدام أسماء السور القرآنية وما يتصل بها من معان وألفاظ دينية. ولعل أبرز مثال على ذلك موشحه:

فسر غانل ورقيب تَاهَتُ عَلَى النَّفُوسِ الْقُلُوبُ

-رر فــي سنسبّح اسنسمَ رَبُّـكَ الْأعَــلى غصن زها فغز وجلا سيواه كالدُسَام المُحَالَي فَيْمُمْ عِنْ حَمْ الْهُ الْغُيْدِ وِ نَ ه كشيعكت هناك خيره ب

في الطُور طَارَ عَنْي فُوَادي فَ لَمْ أَزِلُ عَ لِيهِ أَنِي اللهِ أَنْ اللهِ عَلَيْهِ أَنْ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ الله أصناني فجسرك المستمادي يِّا أَيُّهَا الصَّفَى الخبيبُ فقال لي الوصالُ قريبُ

"دور"
فيسى السنَّجْم صَسِحُ لِي الْعَرْشُ مُلْكا
وَقَيِسِلَ خُسِنَهُ فَهِسِراً وَمُسِلُكا
فَقُمْسِتُ فَيِسِهِ عَسِبُا وَمَسِلُكا
فَمِسِنُ سَسِمَاهُ وَهَسِرٌ تَصُوبُ وَمِسِنُ تُسرَاهُ وَهُسرٌ يَطِيسِبُ
"دور"
فرس الحَجْسرُ حَجْشِرُ عَسِدُ تَسولُى

فِسِي الحَجْسِرُ عَسَدِ تَسوَلُي عُسنُ سِسرٌ نُسورِ عِسلَمٍ تَجُسلُي فُحَسسازٌ سَسنِغَةً لَيْسسنَ إِلاَ

منه فا بدا وفيها يغيب ليسارة ويصيب

"دور" فيس لَسمْ يَكُسنْ أَتَسانِي الرَّسُسولُ فُسلاحَ فِسي المُحيِّسا السُسبِيلُ وَكُسسانَ لِسسى بِسنَاكَ دَليِسلُ اِنْ الوَجُسودَ سسرٌ عَجيسِبُ يَذَعُسو لَنَفْسِه وَيُجيسِبُ

5- يستخدم ابن عربي مفرداته الخاصة التي تشير الى مذهبه في وحدة الوجود والحيرة والشك الصوفي والذات الإلهية استخداماً بارعاً في موشحاته. وهذه الموشحات التالية

مثال على ذلك: أ- إنَّــنــ أنَّــا الــنَّيْرُ الغَاســقُ مثْلُ مَا أَنَا الصَّامتُ النَّاطقُ إِذَا كَتَبْ

> تهت بالذي في من مخلى وأنسا بسه النمسر الأخسلى مشك منا أنسا المسؤرة الأخسلى

لَا أَخْسَافُ مِسِنَ فَجُسَامٌ الطَّسَارِقُ لِهَا لَهُ اللَّهُ العَاشِقُ لَذَا أَرْغَبُ

دور" رُبُّ وَارِدِ جَسَاءَ مِسِنَ عِسنَدهٔ يُطُلُبُ الْأَمَانَـةَ مِسنَ عَسنِدةً وَالْوَقَا بِمِسا كَانَ مِسنَ عَهْدِهِ

فأمُ تطى الجياد السَّوابق الْسَقِي الْعُرانِق مِن المطَّلب

ب- تُسنزُعُ لاهُوتسي بسنًا سُسوتي بوور" فَمَــنْ قَــالَ عَــنى الْعَــنِدُ وَقَدْ صَبِحُ أَنْسِي المَسَلِكُ الْفُسِرُدُ أسرب غسليم غسره العجس عَـلَى عَـرُش تَنْزيهي عَن القُوت فأنظر عرزتي فيك وتثبيتي لاور حَفَائق القُارُب رُوْزِــة المَــلك إذا أنجلي عَنك غيفب النّفس وَهُبِ عَرِفٌ مِنْ رَوْضَةَ الْقُدُس \_\_\_انت انذ\_\_\_\_ان ني الأوز الأوز يؤكـــد ابن عربي رأيه المعروف في القضاء والقدر من خلال موشح خاص يقول كُــلُ شُـــيء بقَضَــاء وَقَــدَرْ وَالْسِذِي يَقْضِى بِلَّهُ خُكُمُ النَّظَرَ كُـلُ مَـنَ أَشْهَدُهُ سِـرً القَـدَرُ ف ف أنَّ بالحُكُم الله فيه ظَهِرُ غَجَـياً فيمَـن لَـهُ نَعُـتُ النِشَـرُ \_\_\_\_ف لاَيْفْهِ\_\_\_\_خ وَالْسِذِي يُشْسِهِدُهُ نُسِورَ القَمْسِرُ ــــو المـــوم ك المذ روخ والبذى غيب غيثة واستتر "دور" ـــه اختـــــ شاهدُ الـنُقُل الَّـذي حَيْسرني ينكراً أشينا وَدَلِيلُ العَقْلِ قَلْ صَلْمِيْرَنَى

فَستَرَاني عسنْدَ مَسا خَيْسرَني ظــــالمّ مَظـــــــلُومُ فَأَنَّا مَا يَيْنَ عَفِّلُ وَخَسِيرٌ فَانَا سُرِحْتُ من سجن الفكر 7- في بعض الموشحات يلوح الأفق الإنساني الواسع للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. كما في هذا الموشح لأنــــــهُ إنْغـــــام مسن سنيد مسولي ف ي الشُّ مُس إذ تُجَلَّى وَيُومُ اللهِ مسان عسام إِعْطَ اءُ ذَاتُ بِ لا صِفَاتُ سِيوَى السَّامَاتُ فَـــانْهُضْ إلَى مُــاوي الأولَى مـــن عـــندلا يُغطي العُلُومُ من حضرة مثلى تُنصر وُجُون الواحد الأعْلَى أنش أتُ ناقُوب ال لنخ الزّاه الراه أخنن ت نامه سي سين قييره الدائي لأنَّــــني الآخـــــــــز وأسم أكسن عيسسى حُلُوُ الصَّرَبُ لَذِي نَسْبَ بِلَا سَبَبَ أَخْذِ الصَّدِ الصَّدِ المَّدِ الصَّدِ الصَّدِ الْمَثَ السَّدِ الْمَ لَامُصِ طَفَى إِذَا عَفَى الصَّدِ الْمَثَ فَا الشَّرِ فَا السَّدِ فَا للْمُصِ طَفَى إِذَا عَفَى المَّا عَيْدِ مِنْ الشَّرِ فَا بنى الرُسُومُ آيَاتُهَا تُتَلَي من كل ما ينكي ولا ينكي ف م سرر اف ماری أنسسندى ليسسني الله من في أف أستاري نـــورا بـــه تـــاهُوا ن فرون مقد داری قَ وَمُ بِ الْهُوا مِي زَعْمِهِ مَ وَهَعُمِهِ مَ اللهِ اللهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ اللهُ ال \_\_\_ل حــالُ إِنَّ المُذَ اللهُ فَقُــلُ لمَــنْ يَقُــولُ بِــالأولى أنِسنَ ٢٠٠٠ مَسنَ سَسبُحَ الأغسلي

الخية أنداذ لَمْـــا أَتَى عُدُنَــاا وله في تُقُل ل مساهو فسيالت اميرية أذُ ه أرس أن المُ المُ المُ وَلَمْ يَكُنْ إِلَّا بِكُنْ لَيَعْلَمَنْ إِنَّ الْأُمُورُ عَنْدَ الصَّدُورُ مِنْ الشُّكُورِ تُجْرَى بلا خصر إلى وادي العلى فمَا تَرْى إِلَّا ٱلَّذِي أُولَى إلى العليم بالحُجِّ الأَوْلَى 8- ولعل أشهر موشحات ابن عربى معارضته لابن زهر وتحويله معانى الموشحة إلى مديح ديني وشوق إلى الأماكن المقدسة بمعان ومفردات صوفية. مطلع" عشد مسا لاخ لِعَيْستِي المُستَكَا ذُبُتُ شُوقًا لِلَّذِي كَانَ مَعِسِي " دور" أيّه السبيت الغستيق المُشْسرف جَاءَكَ الغِيدُ الضِّعيفُ المُسْرِفُ عَيْسُنُهُ بِالدَّمْعِ شُسِوقًا تَسِذُرِفُ كَيْسِسَ مَحْمُسُودُا لِذَا لَسِمْ يَسِنْفَعِ غربة منه ومكرا فالبكا ، بور كُــلُمَا غــدُدَت فيــه قَــال لـــى لَيْسِسَ هَــذَا فِـــي بَــلُ فِـــي أَيْسِلِي سَــارى ذكــم قَــلنِب قَــد بَــلي بِهُوَاهَا مُسْتَعْيِثًا قَدْ شَكَا وأنسا أغسلم شيكوى الجسزع "دور" أشرر قَتْ شَهِمُسْ لَهِ مَهِا شَهِرُقَتْ فَرَأُنِ الْمَا بِهِ الْدُ شُرِوتُتُ فعلمستنا أنسة حيسن بسكى مسا بَسكَى إلَّا لأمسر موجسع

مور"
مسرٌ بسى قسى لَيْسَلَة لَيْسَسَ لَهَا
الْجَسِرٌ وَالصُّسِبَخُ قَسِنَ جَلَّسَلَهَا
والْسَنَدَى يَظْسُلُبُ وَصَلَّى والتَّكَى
والْسَنَدَى يَظْسُلُبُ وَصَلَّى والتَّكَى
الْهُا السِّاقِي السِّاقِي السِّاقِي السِّقَلِي لاَسَاتُلُ السُّلَقَةُ الْقَصْبَ فَكُسِرِي عَلَّالِسِي
وَلَقَتْ الْتَعْسِبُ فَكُسِرِي عَلَّالِسِي
وَلَقَتْ الْتَعْسِبُ فَكُسِرِي عَلَّالِسِي
وَلَقَتْ الْتَعْسِبُ فَكُسِرِي عَلَّالِسِي
وَلَقَتْ الْتَعْسِبُ وَكُسِرِي عَلَّالِسِي
وَلَقَتْ الْتَعْسِبُ وَكُسِرِي عَلَّالِسِي
وَلَقَتْ الْشَّسِدُ وَمَا قَيْسِلُ لِسِي

#### 🗷 الراجع

- ! ابن عربي الديوان الكبير دار الشرق العربي 99 بيروت- مراجعة وتقديم محمد قجة -
  - 2- ابن عربى الفتوحات المكية القامرة 1972
    - 3- ابن عربي فصوص الحكم
    - 4- أين عربي محاضرة الأبرار بيروت
  - 5- بالنثيا تاريخ الفكر الأندلسي القامرة 1955.
  - 6- حبيب الحسني أوزان الموشحات العربية بيروت 1991
  - 7- شربي ضيف عصر الدول والإمارات (الأندلس) القاهرة 1989
    - 8- محمد زكريا عناني الموشحات الأندلسية، الكويت 1980
    - 9- احمد رجائي ، أوزان الألحان بلغة العروض، بمشق 1999
      - 10- زكى مبارك ، التصوف الإسلامي، القاهرة 1938
  - 11- محمد العدلوني الإدريسي مدرسة ابن عربي الصوفية، الدار البيضاء 1998
    - 12 عبد المغيظ فرغلي، محيى الدين بن عربي، القاهرة 1968
      - 13- عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي

# الجلال والجمال رُى شعر البِنْ عربي

د. محمد على آذرشب<sup>(\*)</sup>

#### مقدمات

ابن عربي قمة من قمم العرفان في تاريخنا الإسلامي، وأودّ قبل الدخول في أدب ابن بمغنل عربي أن أشير إلى بعض الملاحظات بشأن العرفان والأدب لتكون مقاربة لما أبتغي تقديمه في هذا المقال.

#### 1-العرفان- الناس.

ابتلي معظم قادة الفكر وأصحاب الكلمة في عالمنا الإسلامي منذ فترة مبكرة بالابتعاد عن السناس، وشاع فقه السلطة الذي يبرر للحاكم كل ما يمارسه من ظلم وتسلط واستبداد، وأصبح أكثر أصحاب المدارس الفكرية وكتاب التاريخ والفقه والحديث يمارسون أعمالهم لخدمة السلطة، وأضحى لهم من المكان والجاه ما جعلهم يتنافسون على التقرب من السلطان، على حساب ترك عامة الناس يكابدون ويعانون ويكدحون ويجوعون ويقتلون ويسجنون دون أي اهتمام بمعاناتهم، بل وأكثر من ذلك عملوا على تبرير ما ينزل بهم باعتباره قضاء وقدراً ليس لهم أن يعارضوه.

وإلى جانب هذا التوجه كان هناك التوجّه الإسلامي الأصيل الذي اهنمّ بالناس، فكان فقهه فقه المناس، وكان فقه فقه الناس، وعن كرامتهم وعزتهم وشخصيتهم. وتمثّل هذا الاتجاه بالدرجة الأولى بمدرسة أهل بيت رسول الله (ص).

فكان دعاة هذه المدرسة يقدمون من الفكر والفقه ما ينفع الناس، ويتحركون لتحرير الناس من عبودية الطاغوت والشهوات تحقيقاً لعزتهم وكرامتهم. والطريف أن الحركات المنحرفة التي أرادت أن تستقطب الجماهير مثل حركة الزنج والقرامطة رفعت هي أيضاً شعارات الدفاع عن مدرسة أهل

<sup>(\*)-</sup> المستشار الثقافي الإيراني بالمشتى.

البيت لعلمها بما في هذه الشعارات من دوافع تستحث الجماهير على الحركة وتستقطب عواطفها.

والعسرفان نشا في أحضان مدرسة الناس، نجد جذوره الأولى في "نهج البلاغة" و"الصحيفة السحادية" وخطسب "مجموعة كربلاء" وتعاليم "الصادقين"، ثم انتشر وتبلور بين "الناس" بعيداً عن توجهات السلاطين. واستمر مع الناس يربيهم ويرفعهم ويسمو بهم، ويصونهم من السقوط والهزيمة والاستسلام للواقع الفاسد.

ونرى العرفاء يعلنون على مر التاريخ ولاءهم لأل بيت رسول الله(ص)، ومن ذلك قول ابن عربي يرويه عنه القاضي نور الله الشوشتري في كتابه مجالس المؤمنين:

عـلى رغم أهل البُعد يورثني القربى بتبـليغه إلاّ المــودة فــي القــربى رأيت ولائسي آل طه وسيلة فما طُلُبَ البعوث أجرا على الهدى

العرفان إذن مدرسة الناس التي تأبى أن تجعل درجات كرامة الناس مرتبطة بما يملؤون به أذهانهم في المدارس

يقول الإمام الخميني:

جوت به عشق أعدم از حوزه عرفان، دیدم أن یه خواندیم وشنیدیم، هن باطل بود

3- العرفان- العزّة

الدعوة إلى الارتباط بالله هي دعوة إلى التحرر من العبودية لما سوى الله، هي دعوة للترفع عن السقوط فسي عبودية المال والشهوة والسلطة والجاه، من هنا يستشعر الإنسان عزته مي كنف الله: (من كان يريد العزة فلله العزة فإن العزة فاطر 10/35، (أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعاً) سورة النساء 139/4، (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) سورة المنافقون 8/63، من هنا فإن جماعة الفقراء لا يلينهم الطمع، ولا يفل ساعدهم المتاع، ولا تدق أعناقهم فضول العيش.

يقول ابن عربي:

نفسسي ذات السنلَ والعسدم

أنا عز العز ما ملكت

(ديو ان/ 23)

ويقول عن عزة حسامه، وهي كناية عن دفاعه المستميت عن عزته:

ه شدهاع له بين الفريقين فيصل ولا أبتغي حمداً له النفس تعمل الى موضع منه الطواغيت تسفل

نصبت حساماً للردى في فرنده حملت به لا أرهب الموت والردى ولكن لبعلو الديث عزاً وشرعنا

١(الديوان /67)

هذه العزّة هي التي جعلت جماعة العارفين تسترخص الحياة للدفاع عن أوطانها أمام الغزاة في مختلف المعربية المعربية و مختلف المعربية و ال

#### 3- العرفان- النفس

"اننفس البشرية، التي تمثل جانب الطين والصلصال والحمأ المسنون تقف دائماً أمام تجلي نفخة رب العالمين فسي هذا الموجود البشري، والعرفاء تحدثوا كثيراً عن هذا التعارض. ونفخة رب العالمين تتجالى في العشق، ولا يكون الإنسان عاشقاً إذا كان غارقاً في "الذاتية"، ولا يرى الإنسان وجه الحقيقة إذا كان راسفاً تحت ركام ذاتيته المستفحلة.

وكل الذين عشقوا فأبدعوا في جميع العلوم والفنون أناس تخلَصوا من ذاتياتهم الضيقة وانطلقوا إلى رحساب نفخسة رب العسالمين فيهم سواء كانوا تحركوا عن قصد في هذا الانطلاق أم عن دون قصد.

مــن هــنا فكــل المبدعين في الدنيا وكلّ من برزت مواهبهم في مجال من المجالات هم أناس تحرروا بدرجة وأخرى من ذاتياتهم فعشقوا وخطوا خطوات على طريق العرفان.

لا يمكن لأصحاب الآثار الفنية والعلمية والأدبية الخالدة إلاً أن يكونوا عاشقين، وهم في عشقهم دخلوا ساحة العرفان شاؤوا أم أبوا.

فالعرفان أساس كل ابتكار خالد وفن ساحر.

العرفان هجرة الإنسان من نفسه إلى معشوقه، يقول الإمام الخميني:

هجرت ازخویش غوده سوی دلدار رویم

واله شمع رخش كشته وبروانه شويم

ويخطئ من يظن أنه مبدع أو مبتكر أو فنان أو أديب ممتاز إذا كان يتحرك من أجل ذاته وشيرته وماله لا يمكن أنمو المب أن تسجّل عطاءها إلا إذا كان العشق حاديها. ولا يمكن أن يكون الإنسان عاشقا إذا كانت قبلته ذاته ونفسه، فليترك مثل هذا الإنسان الطريق للعشاق وليكف عن تقوّل العشة ..

يقول الإمام الخميني:

كــر نــدارى سر عشاق ونداني ره عشق

سنسر خودكيسر ورد عشق به رهوار سيار

وما أجمل الشاعر العربي الذي عبر عن هذه الحقيقة بلغة شعرية عامية معنَّاة أطربتنا أيام الشباب اذ قال:

## ﷺ التر الْمُعِينِ الْمُعْمِينِ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّالِي اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ ا

حب إيه الملي انعة جماي تقول عمليه

أنت عارف قابل معنى الحب إياد المعنى الحب إياد المعنى الحب إياد المعنى الحب المعنى ال

ليسه بتنجسنه كده عالحب ليسه

ويعبر الإمام الخميني عن تجاوز العارف لذاته حين يدخل في عالم العرفان والعشق فيقول: مسن بسه خسال لسبت أي دوسست كرفتارسدم

جسم بيمسار تسراديدم وبيمسار شدم فارغ ازخودتشدم وكوس "أنا الحق" بنزدم

همجسو منصسور خريدارسسر دارشسدم

#### 4- العرفان- الأدب

الأديب الممتاز مثل كل فنان ومبتكر ممتاز عاشق يخرج من إطار ذاتية الطين ليرتفع إلى عمق هذا الكون، مع اختلاف بين الأدباء في درجة هذا العشق حسب مستوى هذا الأديب أو ذاك.

ف الأديب إذن عارف، ويستطيع في لحظات تو هج مشاعره أن يرتبط بعالم أسمى من هذا العالم المستمع المستدي المحدود فيقدم لنا تجربة شعورية خالدة ينقلها لنا شعراً أو نثراً ذا تأثير خالد في المستمع والقارئ.

والشعر بالذات يعبر أفضل تعبير عن مفهوم الأديب لأنه "الفناء المطلق بما في النفس من مشاعر وأحاسيس عن الحياة العادية، وحين تصل مشاعر والأحاسيس عن الحياة العادية، وحين تصل هذه الانفعالات إلى درجة التوهج والإشراق أو الرفرفة والانسياب على نحو من الأنحاء.." (النقد الأدبي/ 57)

من هنا نستطيع أن نفهم سبب انتشار لغة الشعر عند العرفاء، لأن اللغة العادية لا تستطيع أن تعسبر عن وهنج المشاعر، فلابد أن تصحبها الموسيقى والخيال والظلال لكي تستطيع أن تنقل الشحنة العاطفية المنزاكمة في نفس العارف.

#### الجلال والجمال

كُ ثر الحديث عن معنى الجلال والجمال وعن ارتباط الاثنين مع ما بينهما من تضاد على الظاهر، فالجلال مظهر الغلبة والقير والقدرة، والجمال مظهر اللطف والرحمة. وهو كلام طويل لا طائل تحته، لأن الإنسان العاشق برى دائماً في معشوقة الجلال والجمال. قال الشاعر العربي:

أهابك إجلالا وما بك قدرة

عملي ولكن مملء عين دبيها

وقال آخر:

يمسرعن ذا السلب حستى لا حسراك بسه

وهسن أضعف خسلق الله إنسانا

ويذكــر ابن عربي أنه ما ذاق في نفسه القهر الإلهي قط و لا كان له من هذه الحضرة فيه حكم. (الفتوحات 16/4).

ولكنه هو يذكر في فص الأدمي (ص54):

آن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن، فأوجد العالمَ عالمَ غيب وشهادة، لندرك الباطل بغيبنا، والظاهر بشهادتنا.

ووصف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فتخاف غضبه وترجو رضاه. ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس، فعبر عن هاتين الصفتين باليدين".

ويرى ابن عربي أن التجلي الإلهي للبشر لا يكون إلا في جلال جماله يقول: ولحضرة الجلال السنبعات الوجهية المحرقة، ولهذا لا يتجلى في جلاله أبدأ، ولكن يتجلى في جلال جماله لعباده، فيه يقع النجلي، فيشهدونه مظهر ما ظهر من القهر الإلهي في العالم" (الفقوحات 543/3).

وكما ذكرت إن الجلال والجمال مترابطان، إذا تجلّى الجمال ملك شغاف القلب وقهر العاشق، وخطق فسي نفسه هيبة ورهبة ووجلا. فالإنسان العاشق دائماً بين خوف ورجاء يعتوران في قلبه فيزداد اندفاعاً نحو طلب رضا المعشوق وتحقيق المُثلُ التي يطلبها المعشوق.

وفي الأنب العرفاني الفارسي يشبّهون صباحة وجه الحبيب بتجلّي الجمال، ويشبهون ذؤابة شعر المعشوق على صدغيه وسحر عيونه النجلاء بتجلّى الجمال. يقول الشاعر:

تجلَّى كَه جمال وكه جلال است

رخ وزلف أن معاني امثال است

ومما لاشك فيه أن صباحة وجه الحبيب لا تكتمل إلا بعقارب الصدغين وسحر العينين، وهكذا الجمال لا يكتمل إلا بهذا السحر الذي يصرع ذا اللب حتى لا حراك له.

وبمناسبة قول ابن عربي بأن الله "جميل ذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس، فعبر عن هاتين الضفتين بالبدين" أقول إن الإمام الخميني يتحدث عن هذه البد في أشعاره بأنها البد اللطيفة معبراً عن الجلال بالبد باعتبارها رمز القدرة، وعن الجمال باللطيفة. يقول:

باده از دست لطيف تودر اين فصل بهار

جان فزاید، کن در این فصل بهار أمده ام

## \$\$\$ التراژ العرب \$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$ د. مدمدعلية درشب \$\$\$\$

لماذا ينشد الإنسان الجمال؟

عـن هذا السؤال كثرت الأجوبة في المدارس الفلسفية، غير أن ابن عربي ينقل عن رسول الله (ص) حديــثاً له دلالـــته البالغة في التعبير عن النظرية الجمالية لدى هذا العارف، وفي الإجابة عن السؤال المذكور.

في الفتوحات (ج4، ص369) يروى عن صحيح مسلم قوله (ص): "إن الله جميل يحب الجمال"

فالله جميل وهذا كاف ليعبر عن سبب اتجاه الإنسان نحو الجمال، وهكذا نحو كل صفات جلال الله وجماله كالعلم، والقدرة، والسعة، والغنى، والكرم، والانتقام من الظالمين، ونصرة المظلومين، والقير، والغلبة و...

فالإنسان مخلوق بفطرته لكي يكدح كدحاً نحو الله ليلاقيه، والكدح نحو الله ليس قطع مسافة مكانية، بل قطع أشواط على طريق التخلق بأخلاق الله. هذه هي فطرته التي فطر عليها، إنه يتجه بفطرته نحو المثل الأعلى، فإن كان مؤمناً بالله الواحد الأحد اتجه نحو المثل الأعلى، الحقيقي الذي خلق الإنسان ورسم له طريق تكامله اللامتناهي، وإن كان كافراً اتجه أيضاً نحو مثل أعلى، ولكن نحو مثل أعلى سرابي:

مثل الذين كفروا ...

الإمام الخميني في شعره العرفاني يعبر عن هذه الحقيقة.. حقيقة أن الإنسان مخلوق وهو عاشق هائم في طلب المعشوق بقوله:

مازاده عشقيم ويسر خوانده جاميم

درست وجابنازي دلدار تماميم

#### العرفان والغزل

الغسزل إظهار الشوق إلى المحبوب، والحديث عن لوعة فراقه، وذكر أوصاف جلاله وجماله، وإذا تحدّد هذا المحبوب بامرأة معينة فإن هذه المرأة هي الوسيلة التي ينتقل منها المنغزل من النسبي إلى المطلق، وهي النافذة التي يطلّ منها الغزلي إلى عالم الجمال المطلق.

مما تقدم لا نرى الوصف الحسني للمرأة وذكر العلاقة الجنسية بها من الغزل، لأنه يتعارض مع روح الغزل التي تريد أن ترفع الشاعر إلى عالم الجمال المطلق.

و الواقع أن كل شاعر عاشق، وكل عاشق عارف، ولو جفّ العشق لجفّت روح الشعر والعرفان أيضاً في نفس الإنسان. ولانطفأت النار الملتهبة في صدره.

يقول العطار في منطق الطير/ ص186- 187 بعد أن يسمى العشق الوادي الثاني من الأودية السبعة:

## 金金金 التر ازادر المعدود و المعدود و

بعد از أن، وادي عشدق آيد بديد غرق اتش شد كيي كه أنجار سيد عاشق أن باشد كه جون أتش بود كرمرو، سوزنده وسركش بود.. عقدل درسوداه عشق استادنيست عشق، كار عقدل مادرزادنيست عشق اينجا أتش است وعقد دود عشق جون أمد كر يزد عقل زود

أي: إن وادي العشق يغرق العاشق في النار، غير أن العاشق الحقيقي كالنار ساخن وحارق وطاق. وطاق وطاق وطاق وطاق وطاق وطاق العشق نار والعقل دخان، وإن شبت النار زال الدخان، وإن جاء العشق فر العقل بسرعة.

وفي الأبيات حديث عن العلاقة بين الشعور والعقل لا مجال لذكره في هذا الحديث.

و ابــن عربي ممن عاش في و ادي العشق، وتحدث عنه في غزل عبر فيه عن جلال المحبوب وجماله.

وهنا أشير إلى أن غزل ابن عربي لم يكن في الله مباشرة وإنما كان في امرأة، أمرأة عاشت حياة حقيقية أو خيالية، ولا فرق بين الاثنتين، المهم أنهما ملكتا قلبه، وأثارتا في نفسه الشوق إلى الجمال المطلق.

ومــن الطــريف أن تكــون المرأة الأولى إيرانية أصفهانية وهي التي نظم فيها أشواقه وأحسن قلائده بقول:

تما نزلت بمكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين، ألغيت جماعة من الفضلاء، ولم أر فيهم مع فضلهم مسئل أبي شجاع بن رستم الأصفهاني، وكان لهذا الشيخ بنت تقيد النظر وتزين المحاضر، علمها عليها مسحة ملك وهمة ملك، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد، فكل اسم أذكره في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات لكره في والتنزلات الروحية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية.."

وأنسا ضدة ها سطيلُ يماني أن ضدين قسط يجستمعان أكوساً للهوى بغيسر بنان طيبا مطرباً بغيسر لسان

هـــي بــنت العــراق بنت إمامي هــل رأيــتم يا سادتي أو سدعتم لـــو تـــرانا بـــرامة نـــتعاطى والهــوى بينــنا يســوق حديثاً يمن والعبراق مقتنعان وبأحجار عقله قد رماني: غمرك الله كيف بليتقبان وسيهيل إذا استهل يماني عسلاني يذكسرها عسلاني سُدِقُ هذا الدّمام مما شجاني من بنات للخدر بين الغواني أفيلت أشرقت بسأفق جيناني كه رأت مهن كواعها وحسان يسرتعي بيسن أضلعي في أمان هكذا النور مخمد النيران لأرى رسسم دارهسا بعيساني وبنيا صادبي فلتسبكياني نتسباكور، بسل أنسك ممسا دهاني الهبوي قاتيلي بغيسر سينان تسعداني عملي السبكا تسعداني وسليمي وزيسنب وعسنان خسيرا عسن مسراتع الغسزلان وبمسئ والمبتسلي غيسلان ونظام ومنسير وبيسان هن أجل السيلاد من اصبهان

لرأيتم ما يذهب العقبل فيه كننب الشاعر الندي قال قيلي "أيها المنكح الشريًا سهيلا هي شيامية إذا ميا استهلت مرضيي مين مريضية الأجفان هَفُت السورق بالرياض وناحت بايي طفيلة لعبوب تهادي طلعت في العيان شمسا فلما با طلولا برامة دارسات بابی ثے ہے غزال رہیب ما عنيه من نارها فهي نور يا خليطي عسرجا بعيباني فاذا سا يلفيتما البدار خطا وقف بسي على الطلول قليلا الهبوى راشقي بغير سيهام عبر فياني إذا بكيبت لديهيا وانكسروا ئسي حديث هند وليني ثب زيدا من خاجس وزرود واندباني بشعر قيسس وليلي طال شده قى لطفالة دات نثر سن بنات الملوك من دار فرس

كسنت أطوف ذات أبلة بالببت فطاب وقتي، وهزئي حال كنت أعرفه، فخرجت من البلاط من الدال من الدال المن وطفت على الرسل، فحضرتني أبيت، فأنشدتها أسمع بها نفسي ومن يليني لو كان هناك حد. ف ت:

أَيَ قَـــلهِ: مــــلكوا أيّ شــــعب ســـلكوا أم تــــراهم هـــلكوا

ليــــت شـــعري هـــل دروا وفــــــــفادي لــــــو دوی أتـــــــراهم ســــــــلموا

فيسى الهسوى وارتسبكوا

حار أرباب الهوي

فسلم أشسعر إلا بضربة بين كتفي بيد ألين من الخزّ، فالنفت فإذا بجارية من بنات الروم لم أرّ أحسن وجهاً ولا أعدب منطقاً، ولا أرق حاشية، ولا ألطف معنى، ولا أدق إشارة، ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة "ثم تبدأ هذه الجارية تستنشده الأبيات واحداً واحداً، وترد عليه بقولها: كيف يجوز لمثلك أن يقول هذا؟

# وقفة ﴿ الشيخ الشيخ عربي ﴿ مؤلفاته

محمد كمال

ما أظلن أحدا من أعلام تاريخنا الفكري لقي من كثرة الجدل عنه وامتداد الخلاف فيه كما لقي الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي، وإن كنت أزعم أن ذلك لم يكن ناجماً عن آراء ابسن عسربي وأفكاره التي كان يراها الناس في غاية الجرأة والتطرف فحسب، وإنما هو ناجم أيضاً عن موقف الناس قبل ابن عربي وبعده من الاتجاء الصوفي بشكل عام.

فقد انقسم الناس في شأن هذا الرجل انقساماً بيناً، وتفرقوا في أمره شيعاً، ونعتوه بشتى صغات المسدح وصفات الذم، فمنهم من رفعه إلى مقام الصديقين والأولياء. ومنهم من هوى به إلى مصاف الزنادقة والملحدين.

ولنن رمي كل من الحلاج والسيروردي بالمروق من الدين والخروج على الشريعة، واتهما بخطل في الإيمان والعقيدة، حتى تم الحكم عليهما بالإعدام، لقد رمي ابن عربي بأشباه هذه التهم، وسحبت كتبه من أيدي الناس، وتم إحراقها أو تمزيقها أمام المساجد وفي الساحات العامة، ويصرح بذلك عمر بن الوردي في (تتمة المختصر) إذ يقول:

في هذه السنة - أي سنة 744هـ - مزقنا كتاب (فصوص الحكم) بالمدرسة العصرونية بحلب عقيب الدرس وغسلناه، وهو من تصانيف ابن عربي، تنبيها على تحريم قنيته ومطالعته.

ويبدو أن الشقة أخذت تتسع بين علماء الفقه والشريعة وبين المتصوفة وأهل الطريق منذ أن بمرز ما يسمى بعلم الظاهر وعلم الباطن، وعلم الشريعة وعلم الحقيقة، حتى إن بعض هؤلاء المتصوفة أنفسهم كانوا يدركون ما يمكن أن يتهدد الأمة من خطر إذا هجر الناس العلم الشرعي، وركنوا إلى المناجاة واستكانوا إلى التأمل، زاعمين أن الوصول إلى الحضرة العلية لا يحتاج إلى عقل واع يرشد إلى التعاليم الإسلامية والعبادات المفروضة، وإنما يحتاج إلى قلب صاف ورياضة روحية، بهما تتحقق للعبد معرفة ربه، وبهما ينال رضاه، فكان أبو بكر الشبلي المتوفى سنة 247

<sup>•</sup> باحث وشاعر سوري.

ه.، وهو أحد أصحاب الحلاج، يرد على علماء الشريعة بقوله:

إذا طالبيوني بعسلم السورق بسرزت عسليهم بعسلم الخسرق

ومن بين هؤلاء المتصوفة المعتدلين أبو سليمان الداراني المتوفى سنة 215هـ، فقد كان يسعى إلى الستوفيق بين علم الشريعة وعلم الحقيقة، ولا يرى المتصوف صادق التصوف إلا إذا كان على حظ من العلم الشرعي، ولا الفقيه صادق الفقه إلا إذا كان على قدر من صفاء النفس وخلوص الفكر، فها هـو ذا يقـول مشيراً إلى بعض المتطرفين من المتصوفة: "ما حرموا الوصول إلا بتضييعهم الأصول" فشريعة بلا حقيقة عاطلة، وحقيقة بلا شريعة باطلة".

ولن نعجب إذا علمنا أن الشيخ الأكبر ابن عربي كانت له صولات وجولات في العلوم الأساسية في الإساسية في الإساسية في الإسلام، وأنه ترك لنا مؤلفات في علوم التفسير والحديث والكلم وأصول الفقه، وأنه كان كما يقول عنه المقري في (نفح الطيب) "ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات" وأنه هو الذي يقول بكل صراحة ووضوح:

ما نال من جعل الشريعة جانباً شيئاً ولو بلغ السماء منارد

وحسبنا أن نقلب النظر في كتابه (محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار) لنرى مدى ما كان عنده السرجل مسن توسع فسي العلوم الدينية وتبحر في الغنون الأدبية مما يمكن أن يرسخ مفيوم الثقافة الإسلامية أو الأدب الإسلامي، فقد بدأه بذكر الأسانية الدكترة التي روى عنها في كتابه، ثم أتبع ذلك بذكر نسب رسول الله وسيرته العطرة، ثم سير الخلفاء منذ أبي بكر رضي الله عنه إلى زمن الناصر لدين الله، ثم رجع إلى الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ففصل القول في أنسابهم وسيرهم. وتحدث عسن بعسض الأمم السابقة، ثم عرج بعد ذلك على أخبار الزهاد والصائمين وأخبار بعص الشعراء وأهسل الأدب، موشعا ذلك كله بفنون من المواعظ والأمثال والحكايات العادرة والأحدار السائرة، وما أودع الله من عجائب الصنع وبديع الحكمة، مع نبذ من مكارم ذري الأحساب ونتف من الترجيح والتجريح حتى لا بذر الغيبة ولا يفوه بما فيه ريبة.

ومسع ذلك فإن مؤلفات أن عربي قد تركت في تاريخ الفكر الإسلامي دوياً لا تزال أصداؤه تستردد إلى يومسنا هسذا في آذان موافقيه ومعارضيه، فكانت آراؤه ومعتقداته وكشوفه أولا، ولنته التعبيرية ورموزه ومصطلحاته ثانياً موضع خلاف لا ينتهى وجدل لا ينقطع.

ولقد سار في تأليف كتبه على نهج تدريجي، فنراه في بداية حياته يكتب الكتب أو الرسائر الفصديرة حول موضوعات خاصة محددة، مثل كتاب (التدبيرات الإلهية) الذي وضعه في إصلاح المسلكة الإنسانية، وكتاب (مواقع النجوم) الذي وضعه في إرشاد السالك في الح يق الصوفي، ورسالة (الخلوة) التي وضعها فيما يجب على المريد في خلوته، وكتاب (عنقاء مغرب) الذي وضعه في الولاية، ورسائل أخسرى قصيرة وضعها في تفسير بعض الآيات القرآنية، أو بعث بها إلى أصدقائه استجابة لطلب منهم أو ردا على أسئلتهم.

كان هذا في الأندلس وبلاد المغرب، وهو الشطر الذي قضاه في الأندلس وبلاد المغرب، وقضى جزءاً منه في بلاد المشرق، إلا أنه لم يحاول آنذاك أن يضع مؤلفاً واحداً عاماً يضم عناصر مذهبه في الفلسفة الصوفية، وإن كان يبدو من كثير من مؤلفاته السالفة الذكر أن هذه العناصر كانت في طريقها إلى التجمع والترتيب في ذهنه.

أما الشطر الثاني من حياته وهو الذي قضى معظمه في دمشق وبعضه في مكة، فقد ظهر فيه إناجه الناضج الخصب في ميدان التصوف بوجه خاص، وفيه وضع كتابه (فصوص الحكم) الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يعتمل في نفسه نحواً من أربعين عاماً، وهو لا يجرؤ على إعلانه والجهر بهه في صورة كاملة، فلما ظهر (الفصوص) سنة 627هـ أذهل المسلمين وأثار في نفوسهم الحيرة والشك، كما أثار الإعجاب والتقدير.

ولم يكن ظهور الفصوص على هذه الدرجة من النضج الفكري والتأليفي مجرد مصادفة أو طفرة لم يسبق لها تمهيد، فقد مهد للأفكار الرئيسية فيه في أكثر من كتاب كما أسلفنا، ولكن أعظم تمييد له كنان فسي كستابه (الفتوحات المكية) الذي نرى فيه بذور هذه الأفكار التي تعهد إنماءها وإنضاجها في الفصوص، وأظهر ما يكون ذلك في الباب الذي عقده في الجزء الثاني من الفتوحات في معراج التابع و "المغلسوف".

و التابع هنا هو الصوفى المسلم الوارث للعلم الباطن عن النبي صلى الله عليه وسلم، والفيلسوف هو صاحب النظر، فالفيلسوف لا يظفر في معراجه إلا بالعلم بمظاهر الحقيقة، ولا ينتهي إلا بالحيرة والخيبة.

وأما الستابع فتنكشف له حقيقة الوجود انكشافا ذوقياً لا يتطرق إليه شك. ومرشد الفيلسوف في معراجه "العقل" ممثلاً في عقول الأفلاك التي يلتقي بها واحداً إثر واحد، ومرشد التابع "الوحي" ممثلاً في أرواح الأنبياء الذين يلقاهم فيفضي كل منهم إليه بشيء من تعاليمه الباطنية، فموسى مثلا يتحدث إلى التابع عن وحدة الأديان، ويوسف يتحدث عن الجمال المطلق وصور الجمال المقيد، وآدم يتحدث عسن العلية والخلافة الروحية... ولكل واحدة من هذه المسائل نظيرها في (فصوص الحكم) الذي قسمه ابن عربي إلى سبعة وعشرين فصلاً يعالج في كل فصل منها حكمة من الحكم، أي جزءاً أو جانباً من جوانب مذهبه، وينسب كل حكمة إلى نبي من الأنبياء.

وفي هدذه الفصوص يقرر ابن عربي أصول مذهبه في وحدة الوجود، وفي العلاقة ببن الحق و الخطق، وحقيقة الذات الإلهية، والتنزيه والتشبيه، ومعنى الحرية الإنسانية، ومسألة القضاء والقدر. إلى غير ذلك من الأمور التي اكتملت صورها في ذهن ابن عربي فعرضها عرضاً محكماً لا يعتريه تشتت و لا يخل به استطراد.

ولقد تجرد لتحقيق هذا الكتاب وشرح معانيه وكشف غوامضه والإبانة عن مذهب مؤلفه واحد مسن أبرز المشتغلين في الفاسفة الصوفية في هذا العصر هو الدكتور أبو العلا عفيفي الذي بلغ في عمله هذا مبلغ العالم المحايد والمحقق المنصف، فأغنى بذلك المكتبة الإسلامية العربية، ووضع لبنة

جديدة في صرحها الشامخ<sup>(۱)</sup>.

أما كالمناب (الفتوحات المكية) فهو أوسع كتب الشيخ مادة وأكثرها شهرة وأحواها لعلوم ابن عربي ومعارف وآرائسه وكشوفه، ففيه بغية كل مجتهد في الشريعة، أو مفسر للقرآن، أو شارح للأحاديث النبوية، أو متكلم، أو محدث، أو لغوي، أو مقرئ، أو معبر للمنامات، أو عالم بالطبيعة وصابعة الطب، أو عالم بالهندسة، أو نحوي، أو منطقي، أو صوفي، أو عالم بعلم حضرات الأسماء الإنهية، أو عالم بعلم الحروف.

وقيد أمضى الشيخ في تأليفه ما يزيد على ثلاثين سنة، وجعله في ستة أقسام رئيسية أسماها فصول فصول أ، وتدور موضوعاتها جميعاً حول الإنسان في بعده الإلهي وبعده الإنساني. وهذه الفصول هي المعارف، والمعاملات، والأحوال، والمنازل، والمنازلات، والمقامات. إلا أن هذه الموسوعة السروحية الضخمة يسودها الثقكك والاضطراب، كما يسودها الاستطراد وتداخل المسائل بعضها في بعض. ويعترف ابن عربي نفسه بهذا حيث يقول: "اعلم أن ترتيب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا نظر فكر، وإنما الدق تعالى يملي علينا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره. وقد تذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله و لا بما بعده (2).

وقد طبع هذا الكتاب ثلاث مرات في القاهرة كان آخرها عام 1329هـ.. إلا أنها طبعات تغتقر الى كثير من أصول التحقيق العلمي والإخراج الغني، إلى أن قيض الله لهذا السفر الجليل عالماً محققاً تولى خدمة الشيخ الأكبر والسهر على مؤلفاته هو الدكتور عثمان يحيى رحمه الله وأجزل له الثواب، فانــبرى أو لا لوضع كتاب جمع فيه أسماء ما تتاثر في مكتبات العالم من مؤلفات ابن عربي (3) فذكر تاريخها ومواضع وجودها وأرقامها، بعد فحص دائب ونظر مستمر، ثم أخرج هذا الفهرست القيم عانم 1992م فكان عوناً للدارسين وسنداً للباحثين.

شم انبرى ثانياً لتحقيق (الفتوحات المكية) على الوجه الذي يرضى الفتوحات وصاحب الفتوحات، فصدر منه سبعة عشر مجلاً من أصل سبعة وثلاثين، وكل مجلا مقسم أسفاراً، وكل سفر مذيل بالفهارس المعهودة مضافاً إليها فهرسان عامان أحدهما للمصطلحات الفنية والأخر للأفكار والمباحث الرئيسية، وهما معاً بمثابة المفتاح لدراسة مذهب ابن عربي على نحو موضوعي وشامل، فغدا الفتوحات بذلك واضح المحجة بين المعالم، بعد أن كان أشبه بالغابة العذراء التي يضل زائرها بمسالكها اللاحبة، وحراجها الكثة المنبعة كما يقول الدكتور عثمان يحيى رحمه الشه.

ولكن قارئ تراث ابن عربي قد يفاجأ باستغلاق المعنى واعتياص العبارة، فيقدم على حذر، ويحجم على ظمأ، وهو يبصر أمامه لغة غير اللغة وبلاغة غير البلاغة، وكأن الشيخ الأكبر كان يحسس أن هذه الواردات الإلهية والنتزلات الروحانية والمناسبات العلوية لا يمكن التعبير عنها إلا

<sup>&</sup>lt;sup>(1)</sup> صادر عام 1946م.

الكيريت الأحمر: ص 4-5.

أن لغة تعدادها قرابة 900 مؤلف بين رسالة وكتاب.

باختراق مسألوف اللغة بدلالاتها المعجمية الموروثة، ومألوف البلاغة بتنويعتها البيانية المعهودة، فعمد إلى الرمز والإشسارة والإيماء، واصطنع لنفسه مصطلحات لا تتوء بعبء معانيه الذوقية وكشوفه الوجدانية، وهو مع ذلك لم يشأ لقارئ نثره وشعره أن تتخطفه الظلمات وأن تشتبه عليه السبل، فنراه يعمد أحيانا إلى بعض من الشرح وبعض من التفسير، ويوصى قارئه بأن يوجه خواطرد إلى الباطن لا إلى الظاهر، فيقول في أول قصيدة من ديوانه (ترجمان الأشواق):

أو ربوع أو مغان كل ما طالعات كثر ما طالعات كثر ما أعام الله المالية أن لصدقي قدما واطلب السياطن حتى تعلما

كل ما أنكره من طلل أو نساء كاعبات نهدد صفة قدسية علوية فاصرف الخاطر عن ظاهرها

و لا شك في أن هذه اللغة المستحمة في ينابيع النور ما كانت لتكون عند ابن عربي لو لا امتلاكه تلك القوة الإبداعية الخارقة التي هي قوة الخيال، والتي بها تظهر المعاني المخبوءة في صميم الأشياء. يقول الدكتور عبد الكريم اليافي وهو يتحدث عن فنية التعبير عند ابن عربي:

"نحـن هنا أمام قوة أو ملكة تفصل بيننا وبين الواقع هي الخيال الفعال، وهو وسيلة من وسائل المعـرفة حقيقيـة كوسائل الحواس في تكوين المعرفة". فالإدراك بالخيال تعرية للأمور الحسية من مادتها إلتي تقع تحت الحس وجعلها ذات شفوف فكري مصقولة كالمرأة المصافية" (4).

وبعد، فإن الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سيظل في تاريخ الفكر الإسلامي ظاهرة فعالة من خواهد المعرفة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سيظل في تاريخ الفكر الإسلامي الفكر في نظرته إلى الخالق والكون والإنسان، فإذا كانت قضايا الفكر تبدأ عادة بسؤال يبحث عن جواب، فقد يكون من الخير لنا وللفكر أن يظل ابن عربي سؤالاً حائراً يرفرف في سماء الروح، ونحن نتملى خفق جناحيه بكثير من الدهشة وكثير من العذوبة.

<sup>(&</sup>lt;sup>ل)</sup> النعير الصوفي ومشكلته: ص 144.

## وحدة الوجود عثم آلبِنْ عربي بِـــپِيْن الفكر والشعر

د. عصام قصبجي (')

الباحثون ولا يزالون يختصمون حول مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي: **خَفْضَ** مصدره، وحقيقته، ومطابقته للفكر الإسلامي؛ إذ ليس ثمة قول فصل يستطيع المرء أن يركن البيه، ولا يمكن أن يكون إلا إذا أمكن أن يكون ثمة قول فصل في الشعر، وما ذلك إلا لأن التصوف شعر الفلسفة، ووحدة الوجود شعر التصوف؛ فالتعبير الصوفى تعبير مجازي عن الحقيقة، والمجاز خيال ينم على الحقيقة، ولكنه ليس الحقيقة، وإذا سلمنا بأن التصوف مثواه القلب، وطابعه الوجد، فليس لنا أن "نبحث" في الوجد، وإنما لنا أن نشعر به. وقد طالما حار الباحثون كلما أرادوا معرفة المذهب الفكري لشاعر من الشعراء، كما حاروا في مذهب الخيام أو المعرى يثبتون اليوم ما ينفونه في الغد، أو ينفون في الغد ما أثبتوه في الأمس؛ وذلك أنهم يتابعون متابعة عقلية ثابتة شعور أ قلبيا مستحركاً، ويمكن القول بلغة الفلسفة: إنهم يحولون الزمان إلى مكان، والصبرورة إلى ثبات، والحياة إلى موت، والشعور إلى فكر، وكان "شبنغلر" الفيلسوف الألماني قال: إن ثمة فرقا بين "متي" و "كيف"، وإن قولها "متى أبرقت السماء "يختهف عن قولنا": كيف أبرقت"؛ لأن متى تتصل بالصديرورة الحيـة المرتبطة بالزمان، أما كيف "فهي تحويل الزمان الحي الي مكان ميت أو "علة" باردة، والمكان أضعف من الزمان دائمًا، لأن الزمان يكتسب قوته من أنه لا يُرد ولا يمكن تحديد اتجاهه، بينما يمكن أن يحاط بالمكان ويعرف ويحدد؛ ومن ثم ما فتئ المكان يروم تحويل الزمان إلى طبيعيته بسلبه سر قوته، وكشف نقاب الغموض عنه، وجعله نمطاً مألوفًا قائماً على العلة والمعلول، و هيمات (١)

ويكفي أن نشير - دون أن نستغيض في تحليل الصراع بين متى وكيف- إلى أن الشعر ينتمي

<sup>(&</sup>quot;) - جامعة حلب.

<sup>(1)</sup> انظر: اشبنجلر، د. عبد الرحمن بادوي، وكالة المطبوعات ودار القلم- بيروت 1982م ص80، 84

إلى الزمان بطبيعته، بينما ينتمي الفكر إلى المكان، ولا يفتاً الفكر يحاول "فهم" الشعر" دون أن يتأتى له ذلك، ويخيل إلى أن تلك هي في الأصل-قضية التصوف الأولى في الفكر الفلسفي، وقضية وحدة الوجود الأولى في الفكر الصوفي؛ فالشعر وجد وخيال، والفكر منطق ومادة، ومن الممكن أن يتناقض الشاعر فلا يُنكر ذلك عليه، بينما ينكر على المفكر أي تناقض، وإذا نظرنا إلى وحدة الوجود فسي نشائها الأولى الفينا أنها كانت شعوراً أو حدساً يومض في القلب، شعوراً رافق فجر الإنسانية التي نظرت ذاهلة إلى مظاهر الوجود الواحد، ولعلنا نلمح ومضات هذا الشعور الأولى في التصوف الهين نظرت ذاهلة إلى مظاهر الوجود الواحد، ولعلنا نلمح ومضات هذا الشعور الأولى في التصوف الهين على الشياء إلهية؛ لأن "بشن" جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها، وجعله ماء ليغذيهم، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم، وجعله قلباً لكل واحد منهم الحيورت هذه الفكرة في " براهمان" الأزلى الأبدي الذي يمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز أو كالصورة السماء". (2)

ول نلاحظ التعبير الشعري المجازي الدي تردد فيما بعد عند ابن عربي وهو يتكلم على الإنسان: وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فالهذا سمي إنسانا؛ فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي، والنشيء الدائم الأبدى، والكلمة الفاصلة الجامعة (أد.).

ومن الحق أن جعل الإنسان إنسان عين الله -سبحانه- صورة شعرية جميلة، بيد أنها لا يمكن أن تكون فكراً أبداً، وإذا مضينا الآن نفصل القول في وحدة الوجود وجدنا أن الأصل فيها الانتقال من القول برؤية الله في كل شيء هو الله، والقول الأول شعر نابع من الحب والشوق، أما المثاني فهو فكر صادر عن الفلسفة، وإذا كنا نقبل الشعر إيقاعاً عذباً عبر عنه "ابن الفارض" تملميذ ابن عربي، فمن العسير أن نقبل الفكر وما ينطوي عليه من تعقيد. يقول ابن الفارض: (4)

سراه إن غساب عسني كسل جارحة فسي نفسة العود والناي الرخيم إذا وفسي مسسارح غسزلان الخمائل في وفسي مسساقط أنسداء الغمسام على وفسي مسساحب أذيسال النسسيم إذا وفسي التشامي ثغسر الكأس مرتشفا لسم أدر ما غربة الأوطان وهو معي

في كمل معنى لطيف رائسق بهج تألف ابيس ألحسان مسن الهسزج بسرد الأصسائل والإصباح في البلج بسماط نسور مسن الأزهسار منتسبج أهدى لسي سُسخيراً أطيب الأرج ريسق المُدامسة في مسستنزه فسرج وخاطسري أيسن كمنا غيسر مسنزعج

الله العارض: الديوان، مطبعة مصطفى البابي الحليبي، الطبعة الأولى القاهرة 1953م، ص47.

<sup>(2)</sup> د. تعدد، عبد التادر: الفليفة الصوفية في الإسلام.

<sup>( )</sup> ع. عنيني، أبو العلا: فصوص الحكم، لجنة التأليف والترجة والنشر، القاهرة 1946 ص48 –49. ص 497

#### بدا فمستعرج الجسرعاء مستعرجي فالدار داري وحبى حاضر ومتي

ولنقارن هذه الصور الجميلة الفائنة التي تتوالى كنبضات القلب بهذه الطلامم المعقدة التي تثقل كاهل العقل والتي يرددها ابن عربي حينا بعد حين: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها (<sup>(7)</sup>، "الإله المطــلق لا يسعه شيء، لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه يسم نفسه ولا يسعها (٥٠) مــا فـــى الوجود مثل، ما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه -<sup>(7)</sup> وإذا أضمفنا إلى ذلك: التعينات، والبرازح، والحضرة العمانية، والحقائق الحبية، والتنزلات الاسمية، وإذا تذكرنا أن الحق "تجلى بالحب لنفسه في نفسه، فكان من تجليه آدم، وكان الحب" (8) وأن "الخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج" (<sup>9)</sup> أدركنا الفرق بين ومضة القلب وعناء الفكر".

على أن نبرات الهيام الصوفي العذب بالوجود الواحد ربما تعالت على نحو أوضح في الشعر الصوفى الفارسي الذي خلصت صوره إلى التغنى بالعشق الإلهي تغنيا تغيب فيه الاثنينية، ولا تظهر إلا الوحدة؛ حدتى إذا أردت تحويل نبضات الزمان الحي في هذه الصور إلى مذهب فكري ألفيت الأمر عصياً على القبول، لأن الشاعر نفسه آنئذ ينكر أن يكون ما "أحس" به هو ما "فكر" فيه، وها هــوذا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر يصرخ في سورة من سورات الوجد طالبا من الله -سبحانه- أن يطل عليه من الشرفة لأن في خده الجميل أمارة من الإقبال، وها هوذا يجلس في الإيــوان مـــم الله مــن دون أنا وأنت، ومع ذلك فليس من اليسير القول إن جلال الدين من أصحاب الوحدة،، لأنــه يفصح عن خلاف ذلك في المثنوي، ولأن الخيال المحلق الذي يرى الجمال الإلهي متجلياً على شرفة الوجود، أو يجالس الله في الإيوان، ليس له أن يتحول إلى فكر وفلسفة، ولم يكن الفن أبدا عقيدة أو مذهبا.

يقول جلال الدين الرومي:

"هذه الدار التي لا تفتر فيها الألحان، سل ربها أي دار هذه!؟

إن كانت الكعبة فما صورة الصنم هذه؟ وإن كانت دير المجوس فما هذا النور الإلهي؟ أيها السيد! أطل علينا من الشرفة، فإن في خدك الجميل أمارة من الإقبال. أقسم بروحك أن ما عدا رؤية وجهك، ولو كان ملك العالم، خيال وخرافة

تحير البستان أي ورق وأي زهر! وولهت الطير أي شبك وأي حب

هذا سيد الفلك كالزهرة والقمر، وهذي دار العشق لا حد لها ولا نهاية <sup>(10)</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>رق ال</sup>فصوص: قص إدريسي.

<sup>&</sup>lt;sup>(۱) الفصوص: أخر سطور الكتاب.</sup>

د<sup>7)</sup> القصوص: ص92.

ولا يكولسون: في التصوف الإسلامي، ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1969 ص85.

الله و الما يوس: ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو، القاهرة 1965 ص241.

الله الرومي: حالل الدين المنتوي، ترجمة د. كفائي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت 30/1.

ويقول:

ما أسعد تلك اللحظة حين نجلس في الإيوان أنا وأنت! 
نبدو نقشين وصورتين ولكننا روح واحدة أنا وأنت. 
إن لون البستان وشدو الطيور بهبنا ماء الحياة 
في تلك اللحظة التي نذهب فيها إلى البستان أنا وأنت 
أنا وأنت بدون أنا وأنت نبلغ بالذوق غاية الاتحاد. 
فنسعد ونستريح من خرافات الفرقة إلى أنا وأنت 
وسيأكل الحسد قلوب طيور الفلك، ذات الألوان الباهرة 
حينما تشاهدنا نضحك جذلين على تلك الصورة أنا وأنت "(11)

و لا أظن أن أحداً يجادل في سمو هذا الوجد المحرق، بيد أن كثيرين يجادلون في دلالتها. و لا بسأس من أن نسرجع أيضناً إلى لوعة "جامي" وهو يفصح عن "المشاعر "عينها التي أفصح عنها الرومي دون أن يعني ذلك أنه من أصحاب وحدة الوجود:

حَـــذَار أن تَقُول: "هو الجميل ونحن عشاقه" فلسن إلا المرآة التي تنعكس عليها صورته ويرى فيها وجهه، هو وحده الظاهر وأنت الباطن.

و الحب المحض – كالجمال المحض - ليس إلا منه يتجلى لك فيك، فإذا لم تستطع أن تنظر إلى المسرأة، فاعلم أنه هو المرآة أيضاً، هو الكنز وهو الخزانة، أما أنا وأنت فلا محل لهما هنالك، تلك أو هام خادعة لاحظ لها من الوجود ((12).

وجامي يوضح أن ما في الوجود صور ذات تهاويل بديعة:

"عسندما تسنفس صبح الأزل عن العشق، نفت العشق نار الشوق في القلم، فاجرى على لوح العدم صوراً جمة ذات تهاويل بديعة ((13)

وهكذا يلوح أن الوجود نفسه صور شعرية رسمها قلم العشق دون أن يكون لها أن تحاط بكيف.

فإذا عدنا الآن إلى ابن عربي قلنا بإيجاز: إن ابن عربي شاعر لا يمكن أن تؤخذ أقواله إلا على أنها شمع نظمه الخيال، وأبدعته الرؤى، وليس ذلك لأنه نظم الشعر في الديوان أو في ترجمان الأشواق، وإنما لأنه "نظم" الفصوص والفتوحات، بل لعله لم يكن شاعراً مبدعاً في ديوانه أو في ترجمانه بقدر ما كان مبدعاً في فصوصه وفتوحاته الفياضة بالأخيلة والرؤى منذ أن تلقى الفصوص كما لمذ من الرسول صلى الله عليه وسلم، كما كتب في الفتوحات ما أملاه عليه الله، إذ ليس في وسع

المانيزي: 35/1

<sup>(12)</sup> في التنسوف الإسلامي ص94-95

والله المال: و. العمل غليمي، ليلي والجنون في الأدبين العربي والفارسي، ص20

المرء أن يقبل ذلك إلا على أنه رؤيا شاعر فاض به الوجد، واستبد به العشق.

ويبدو أن "الروى" هي سر" ابن عربي، إذ صاحبته في مطلع شبابه، وكانت بداية نزوعه الصوفي رؤيا ظهرت له فيها تهاويل عذاب جهنم أثناء مرض ألم به: "مرضت فغشي علي في مرضي بحيث اني كنت معدوداً في الموتى، فرأيت قوماً كريهي المنظر يريدون إذابتي "(١٠٤) ثم تعلم ابن عربي الاتصال بأرواح الموتى من شيخ شهير بالكرامات هو أبو الحجاج يوسف الشبربلي "وكان ممين يمشي على الأرض تحيط به المقابر، ممين يمشي على الأرض تحيط به المقابر، ويظلل الساعات الطوال مأخوذا بالوجد، هامساً بأحاديث مستسرة مع محدثين غير منظورين "(١٥٠)، يقول: "ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفرداً بنفسي.. وأنا أتكلم على من حضرني من الأرواح.. "(١٥٠) شم إنسه رأى الخضر (١٥١)، وشاهد مشاهدة عجيبة في قرطبة جاد عليه الله فيها بنعمة معرفة أسماء جميع الأقطاب وعدهم ممن كانوا قبل النبي (١٥٠)، على أن من أهم رؤاه ما اتفق له عام معرفة أسماء جميع الأقطاب وعدهم ممن كانوا قبل النبي (١٥٠)، على أن من أهم رؤاه ما اتفق له عام نوارنية لا أدري كم هي ولكني أشهدتها ونورها يشبه نور البرق.. ورأيت الكنز الذي تحت العرش. ورأيت طيور حسنة تطير في زواياه، فرأيت فيها طائراً من أحسن الطيور، فسلم على.." (١٥٠) وكذلك ما رآه في بجاية في العام نفسه من نكاحه للنجوم: "رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما يبقى منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية، ثم لما كملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها "(١٠).

وتوج ابن عبربي رؤاه التي لا تحصى والتي عوالى مصحوبة بالوجد برؤية "ظاهر الهوية الإلهية "وذلك سنة 627ه..." رأيت في الواقعة ظاهر الهوية الإلهية شهوداً وباطنها شهوداً محققاً، ما رأيتها قبل ذلك في مشهد من مشاهدنا، فحصل لي من مشاهدة ذلك من العلم واللذة والابتهاج ما لا يعرفه إلا من ذاقه، فما كان أحسنها من واقعة، ليس لوقعتها كاذبة، خافضة رافعة "(22) ولا يكتفي ابن عربي بهذا الشهود المحقق وإنما هو يصور ما رآه في هامش الفتوحات، وفي السنة نفسها رأى ابن عربي الرسول صلى الله عليه وسلم وبيده كتاب "فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا، كما أمرنا "(23)، وكتاب الفصوص نفسه "إلهامات يعزوها على التوالى إلى تعليم السبعة وعشرين نبياً الرئيسيين بين الأنبياء

<sup>100</sup> أن غربي، بلا ثيوس ص10 الفتوحات 648/4 (16) أن غربي، بلا ثيوس ص10 الفتوحات 268/1 (16) و 16/5 (16) الفتوحات 68/5-59 (16) الفتوحات 68/5-59 (16) الفتوحات 68/5-59 (16) الفتوحات 68/5 (16) الفتوحات شعبة: ص23- الفتوحات 673/3 الفتار نفسة: ص33- الفتوحات 673/3 (16) المقابر نفسة: ص43- الفتوحات 8/1 (16) المقابر نفسة: ص45- الفتوحات 68/5 (16) المقابر نفسة: ص45- الفتوحات 68/59/5 الفتوحات 68/59/5 الفتوحات 68/5/59/5 الفتوحات 68/5/59/5 الفتوحات 68/5/5/5 الفتار نفسة ص48- الفتوحات 68/5/5/5 الفتار نفسة ص48- الفتوحات 68/5

الذين يعترف بهم الإسلام (24).

والفتوحات الذي هو خلاصة شاملة لكل مؤلفاته إنما أوحت به رؤيا من الرؤى العجيبة" إذ رأى ذات نيلة في المنام النبي محمداً وقد أحاط به جميع الأنبياء والملائكة والأولياء والعلماء المسلمين، فدعاه النبي للصعود على منبره، وخلع عليه بردته البيضاء، وألقى ابن عربي خطبة طويلة يقول إنها مسن وحسى الروح القدس" (25) يقول ابن عربي: ".. والصلاة على سر العالم ونكنته، ومطلب العالم وبغيلة.. الذي شاهدته عند إنشائي لهذه الخطبة في عالم الحقائق في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية، في حضرة غيبية (26).

تلك هي إذن فيوضات الرؤى تتوالى جامحة حافلة بالخيال، وكأنها غيبوبة الوعي الباطن، يحولها المجاز صوراً شعرية فيها ما في الشعر من تجربة وذوق، فإذا ما فهمت وحدة الوجود شعوراً جميلاً يجعل العشق مصدر الوجود، والعجمال نوره ومجلاه، لم يكن ثمة منكر أو ومجادل يماري في أنها تحيي موات القلب، أما إذا فهمت فلسفة توحد بين العبد والرب، والظاهر والباطن، والقدم والحدوث، والأزل والأبد، فسيكون هنالك من ينكر، ومن يجادل، ومن يحاول التأويل، ولا تأويل.

ولعمــري إن ابن عربي يغدو -بعيداً عن عمايات الفكر -شاعراً من أعظم شعراء العالم خيالاً، شــاعراً يتزوج بالنجوم فيكشف غموضها، ثم يتزوج بالحروف فيجلوا أسرارها، وما أكثر أسرارك وأعظمها أيها الشيخ الأكبر!

<sup>88</sup>ء ابن عربي **مس88** 

د<sup>25)</sup> ابن عربي صر**9**8

<sup>(36)</sup> الطر الخطية: مقدمة الفتوحات 3/1-7

# تأثير المعري ودانتي في الأدب المعاصر.. انقطاع أنهم استمرار

د. سهيل الملاذي

الحديث عن التأثر والتأثير، في الأعمال الإبداعية الإنسانية، ومدى خلود هذه الأعمال أو واستمرارها، بحيث تدخل في نسيج الأعمال التالية، يبدو حديثًا صعبًا! إذ لا يمكن ملاحظة الحدود الستي تجعل عملاً ما استمراراً أو تغليدًا أو محاكاة لعمل سابق، أو تبقي الأمر في إطار التأثر المحدود والمشابهة فحسب.

إن القضية تبدو معقدة نوعاً ما، حين نجري مقارنة بين رسالة الغفران للمعري، والكوميديا الإلهية لدانتي، لنصل إلى معرفة مدى تأثر دانتي بالمعري، ونجيب على التساؤل: فيما إذا كان ثمة اتصال أو انقطاع بينهما، أو مع الأعمال التالية، إلى وقتنا المعاصر.

إنني أميل إلى الاعتقاد بأنه ليس ثمة مناكاة أو تقليد بين هذه الأعمال، وأن الأمر لا يعدو كونه تأثراً أو تشابها في الشكل. مع اختلاف واضح في المضمون والأفكار المطروحة، وحتى في طريقة التناول والمنهج المتبع.

وقديما قال عنترة: هل غادر الشعراء من متردم؟

رسالة الغفران: كتبها أبو العلاء المعري (363-449هـ)، في نهاية الربع الأول من القرن الخامس الهجري، ويفصل بينها وبين كوميديا دانتي حوالي أربعة قرون.

هسي رد على رسالة بعث بها ابن القارح إليه، وفيها نجد أبا العلاء يطوف بصاحبه في أرجاء العالم الآخر، في رحلة خيالية ممتعة، حيث ذاقا معاً ألواناً من السعادة والنعيم، ليعوض بذلك ما كابده من ألم ومعاناة في حياته الدنيا.

أما هذه المعاناة، فهي معروفة، أدت إلى اعتزاله الناس والحياة العامة.

فجنة أبي العلاء هي جنة السجين المكبوت والمحروم والضرير. هي جنة حفلت بمجالس الأدباء، وجعلت للأنب الجيد مكانة، تجعله وسيلة للشفاعة والغفران.

وجحيم أبي العلاء هو جحيم الأعمى، هو جحيم يغلب عليه الطابع الإنساني، ويبقي على بشرية

المعنبين وأهوائهم، ويوجز في تصوير آلامهم، هو جحيم فيه مشاهد أدبية حافلة كما في الجنة-يشفق فيه على المعنبين منهم، ويجعل للأدب مكانة تشفع لصاحبه.

ولم يكن العصر أفضل حالاً من حال المعري. وهو بدوره نرك بصماته على الرسالة.

أدباء عصر المعري كانوا مولعين بالتراسل، لإبراز براعتهم الأدبية واللغوية.

وهـذا ما فعله المعري في اختياره أسلوب الرسالة، وفي تناوله مسائل لغوية وأدبية، ليدلل بذلك عـلى تمكنه منها، وعلى رجاحة في الرأي، ونضج في الفكر، وسلامة في المنهج، بما في ذلك من استطراد وإغراب وألغاز.

كمسا يسدل عملى ذلك تناوله للقضايا النقدية والشعرية والعروض والموسيقا والنحو والصرف والرواية.

والحياة الأدبية عموماً في عصر المعري –رغم ظهور الكثير من أعلام الأدب واللغة والشعر فيها–كانت تعانى من ضعف وتراجع.

وقد عكس الأدب صورة الأوضاع السياسية المتردية، من ضعف الدولة، وتنازع النفوذ فيها، والتقلبات والأخطار والمشاكل المتفاقمة، والحروب الداخلية والخارجية.

ولم تكمن الحياة الاجتماعية تختلف كثيراً، فقد كان الفساد متغشياً، والقيم منهارة، ترافقها حياة دينية تتسم بالفوضى والتنازع والتشيع والتغرقة.

لقد أوحب هذه الأوضاع للمعري، أن يجعل للشعراء حظوظاً متفاوتة من النعيم أو العذاب، فصب نقمته على بعضهم، وأظل الآخرين برحمته، وخص آل على وآل البيت بحقوق في الشفاعة، ليسب لغيرهم، وأوحت إليه أيضاً أن يتهكم على المتكلمين والإمامية والصوفية والباطنية وغيرهم، ممن كان العامة مشغولين بدعاواهم.

هذه السخرية من بعض المعتقدات الدينية، والحملة على النفاق والرياء، والحزن على غفلة السناس وحمقهم، دفعت البعض إلى اتهام المعري بالزندقة، متجاهلين أنه رسم صورة الآخرة، كما رسمها القرآن والحديث وكتب التفسير، وما تكوّن لها في الأذهان، من خلال الكتب والشعر والأساطير التي تناقلها الرواة.

في الغفران ثلاثة محاور رئيسية:

1-الحياة الآخرة: الجنة النار.

2-الحديث عن الزندقة.

3-المسائل اللغوية والأدبية.

وإذا ما عقدنا مقارنة بين غفران المعري، وكوميديا دانتي (ت 720هـ) الإلهية، التي ثلتها بعد حوالى عام، لوجدنا كثيراً من أوجه التشابه، التي لا تصل على الإطلاق إلى مستوى التقليد

أو التماثل.

أما النقاد الذين تناولوا هذين العملين من زاوية التماثل والمحاكاة، فقد كانوا يسقطون بعض الأوجه الستى رأوا فيها تشابها، على العملين معا، واشتطوا في تفسير هذه الأوجه، التي قد يكون التشابه فيها قد أتى مصادفة، أو أنه كان انعكاساً لبعض الأوضاع العامة والظروف الخاصة المتشابهة.

وعموماً، فإن الذاكرة الإنسانية، والحضارات المتفاعلة، تحتفظ دوماً برصيد لا بد أن يظهر في إنتاج الأدباء، ويبدو على أنه تشابه أو تماثل، ذلك أن ثقافة ما لا يمكن أن تولد من فراغ.

لقد ورد العملان ومؤلفاهما عند القدماء والمحدثين: أشار بعضهم إلى مكانة الغفران في فنون السرري، وأطلقوا عليها تسميات شتى، وصنفوها في فنون الملحمة أو المقامات أو القصص. ولكن المؤكد أنها لا تنتمي إلا إلى فن الرسالة التي تجري مجرى الكتب المصنفة، وإن كانت تحتوي على طرف من تلك الفنون الأدبية.

أما الكوميديا الإلهية، فهي لا تشبه الغفران في نوعها الأدبي، لأنها بناء شعري بحت، يتضمن شعراً خالصاً مصوغاً في مائة نشيد.

وإذا كان المعري في الغفران يصطحب صديقه الشاعر ابن القارح في رحلة إلى العالم الآخر، فإن دانتي يترك للشاعر فرجيل أن يقوده في ذلك العالم، في رحلة استغرقت سبعة أيام، والمغزى هو أن الأعمى يقوذ المبصرين في العملين معاً.

صــورة الأخــرة لدى المعري صورة إسلامية، تحتوي على الجنة والنار. أما عند دانتي فهي صورة مسيحية، تحتوي على ثلاثة أقسام: الجحيم والفردوس، يتوسطهما المطهر.

ودانـــتي فـــي هـــذا التقسيم يرمز بالجحيم إلى الخطيئة والعذاب والشباب، وبالمطهر إلى التوبة والتطهر، وبالفردوس إلى الكهولة والطهارة والحرية والخلاص والنور الإلهي.

وكمــا هــو شــأن المعــري، حين يجعل رحلته في العالم الآخر، تغلب عليها السعادة والمتعة والــنعيم، تعويضاً عن الألم والحرمان الذي عاناه في الحياة الأولى، فإن دانتي ينهي رحلته بالسعادة الإلهية، تعويضاً عن معاناته السياسية.

إنه يهدف إلى إصلاح البشرية، ويلغي فوارق الزمان والمكان، بحيث تختلط الخرافة بالواقع، والخيال بالتاريخ.

لقد صور كل ما يعتمل في داخل الإنسان من عواطف ومشاعر وانفعالات وأحاسيس، ومن أفكار متناقضة (من حب وكره، وكذب وصدق، ونفاق وصفاء...).

لقد أبدع دانستي فسي رسم الطبيعة، كما أبدع في تصوير الشخصيات (الأمراء والفقراء، والشياطين والملائكة..)، فكأنه يعكس التناقض الموجود في الحياة الدنيا.

## ●●● التراث العسرب ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ ﴿ وَهُمُ ﴾ ﴿ وَهُمُ ﴾ ﴿ وَهُمُ ﴾ ﴿ وَهُمُ ﴾ وَهُمُ ﴾ والماذي 8 ﴿ وَهُمُ ﴾

وإذا كـــان مـــن تشابه بين العملين، فلعل السبب في أن كلاً منهما كان مرآة لعصره، وانعكاساً لو اقعه.

إن الغفران صورة العالم الإسلامي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، بكل ما فيهما من أحداث وتناقضات، كما أن الكوميديا الإلهية كانت نتاجاً للعصور الوسيطة في أوربا، وإرهاصاً لعصر النهضة فيها، حيث انتقلت الحضارة حيننذ من عصر الله إلى عصر الإنسان.

لقد تأشرت بأخلاقيات القرون الوسطى، لكنها خرجت على الكثير من تقاليدها وقيمها الدينية، فوضحت البابا وهدو الشخصية المقدسة في الجديم، لأنه هدد مصالح فلورنسة، وأزدرت الشخصيات الدينية الإسلامية أيضاً. فكأنها أرادت أن تثور على الديانات عموماً، لتبشر بعصر الإنسان الخلاق.

وهـنا لا بد أن نلاحظ أن الكوميديا الإلهية، التي تبدو في ظاهرها رحلة إلى العالم الآخر، هي فسي حقيقتها رحلة إلى الحاضر والواقع، لأنها تغوص في أعماق الحياة والإنسان، وإن كان طابعها السياسي واضحاً، إذ إن صاحبها شخصية سياسية، شاركت في الحياة العامة، وعانت من الاضطهاد السياسي. بخـلاف الإطـار الأدبي الذي غلف رسالة المعري، وهو الشخصية الأدبية الكبرى في التراث العربي.

هل يمكن أن نقول: إن دانتي كان يقاد المعري، لمجرد هذه التشابهات التي جاءت عفوية، أو لأنه قام برحلة خيالية إلى العالم الآخر؟ كما فعل المعرى؟.

هـنا لا بـد أن نذكـر أن صورة العالم الآخر قد ظهرت مراراً قبل المعري وبعده، إلى وقتنا الحاضـر، فـي الأدبيات المسيحية، كما في الأدبيات المسيحية، كما في الأدبيات المسيحية، كما في الأدبيات الإسلامية. وما قصة المعراج وسير المتصوفة وابن عربي إلاّ دليل على ذلك.

1-بداية نذكر رسالة الملائكة للمعرى نفسه، وهي كثيرة الشبه بالغفران من نواح عديدة:

-في طبيعتها الأدبية واللغوية، بالرغم من أنها تتناول مسائل صرفية.

-اختيار العالم الآخر مسرحاً لها.

-أسلوب الحوار والمناقشات، وعرض الثروة اللغوية، وما فيها استطراد واستقصاء وجمع، ومن عبارات ومواقف.

-لقد الفت في الزمن الذي ألفت فيه الغفران، وقد تكون سبقتها بقليل، فهي نواة لها، أو تأخرت قليلاً فهي صورة مصغرة عنها.

2-رسالة التوابع والزوابع، لأبي عامر بن شهيد الأندلسي القرطبي (382-426هـ).

لقد ظهرت أيضاً في صدر القرن الخامس الهجري، ووصلتنا فصول منها عن طريق كتاب الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن على بن بسام (ت 542هـ).

كتب ابن شهيد هذه الرسالة لأبي بكر بن حزم، وتفنن في وصف رحلة خيالية، مع زابعة له من

# <u> ﷺ الترب المحرب المعدد المع</u>

الجن، النقى به أول مرة حين كان يعاني الشعر في رثاء حبيب له مات. وفي هذا إشارة واضحة إلى تأثر ابن شهيد بالتراث العربي الذي جعل للشعراء وادياً يسكنه الجان، اسمه وادي عبقر.

حل ابن شهيد وزابعته في بلاد الجان، والتقى بعدد من الكتاب والشعراء، فصار يستنشدهم وينشدهم.

تعددت الرحلات، وشهدا فيها مجالس الجن، وهم يتذاكرون ويتناظرون.

وكان أبو عامر يدلى فيها بدلوه، وكان رأيه دائماً هو الصائب.

رغم أن أبا عامر اختار في رسالته أن تكون رحلته إلى عالم الجن، لا إلى عالم الملائكة، فإن د. أحمد ضيف براه مقلداً للمعري، ويرى رسالته تشبه الغفران، من حيث أسلوبها الأدبى، مستدلاً بأن ابن شهيد قد أدرك عصر المعري، الذي كانت قد ذاعت شهرته، وبأن المغاربة في هذا العصر كانوا يقلدون المشارقة.

أما د. زكي مبارك (النثر الفني في القرن الرابع) فيخالف د. ضيف، حين يرى أن المعري هو الذي حاكى ابن شهيد، معتمداً على ما قبل عن أن تأليف رسالة التوابع والزوابع سبق تأليف الغفران بعشرين عاماً.

ويستند الباحثان إلى أدلة متشابهة:

1 - وجود الرجلين في عصر واحد.

2-شيوع التقليد بين الشرق والغرب.

3-تشابه الرسالتين في الموضوع والأسلوب ومسرح الحوادث.

ترجح بنت الشاطئ -ونحن معها- الرأي الثاني، لأن ابن شهيد في العام الذي كتبت فيه الغفران، كان على فراش الموت، لا يقوى على كتابة شيء.

تقول بنت الشاطئ (الغفران لأبي العلاء- دار المعارف بمصر - 1954):

"مسن المسلم به أن بينهما أوجه تشابه، لكنها ليست خاصة بهما، وإنما هي من الظواهر الأدبية التي يمكن أن تلتمس عند غيرهما من أدباء العصر، أو في الآداب على وجه العموم".

كلاهما صاغ أحكامه الأدبية في أسلوب شائق على طريقة الحوار، وقام برحلة في عالم الخيال، أنطق فيها الخيال، أنطق فيها الجيان، الخيال، المنطق في المخاصيص والأسمار والأساطير وأخيلة الشعراء، وكلاهما أراد إثبات تفوقه في الحفظ والإنشاء، وبراعته في الكلام والصنعة، وأن يبهر صاحبه، ولكن هذا يمكن أن يقال عن كل ما كتب الرجلان أو غيرهما من صناع الكلام.

إن من قالوا بالتشابه، لمحوا نظرة عابرة، ولو تمعنوا لأدركوا أنهم أمام أثرين متميزين لأديبين مختـ فين الأسلوب والهدف، فهو لا يقوم وحده دليلاً على التشابه، إذا اختلف جوهر الموضوع:

-رسالة الغفران بطلها ابن القارح، أما أبو العلاء فيتوارى عن المسرح.

أما التوابع فبطلها ابن شهيد نفسه، وهو بطل كل الأحداث والمواقف والحوارات.

-الغقران تصور أحلام المعري، وتعرض آراءه ومذاهبه النقدية، أما التوابع فهو ديوان لشعر ابن شهيد.

- أبو العلاء حافظ راوية ناقد، وابن شهيد شاعر مفاخر مبارز، يهزم كل الشعراء.

وإذا انتقلسنا خطوة أخرى، لنتامس التشابه في الآداب العالمية، نجد أن موضوع التأثر والتأثير والتأثير والتشسابه قد بقي غائباً عن أذهان النقاد فترة طويلة من الزمن، إلى أن جاء عام 1886، حين نشرت مجلة المقتطف سلسلة مقالات بعنوان: "شذور الإبريز في نوابغ العرب والإنكليز".

بدأت بمقالسة عسن العلاقة بين السلطان صلاح الدين والملك ريتشارد قلب الأسد، تلتها مقالة بعنوان: "أبو العسلاء وجون ملتن الإنكليزي"، ثم مقالة تقارن بين ابن خلدون المغربي وهربرت سبنسر الإنكليزي.

ومن الواضح أن هذه المقالات ظهرت في مجلة مصرية، في وقت احتل فيه الإنكليز مصر بعد ثورة أحمد عرابي عام 1882.

إن كاتب المقالات أراد أن يخلق علاقة أدبية وهمية، وتشابها لا وجود له بين شخصيات عربية وأخرى إنكليزية، ليهيئ بذلك الأذهان لقبول وجود الإنكليز، والتعايش مع الاحتلال.

في مقالمة "أبو العلاء وجون ملتن" أشار الكاتب إلى ملامح متشابهة بين أبي العلاء -دون أن يذكر اسم رسالة الغفران- وبين الفردوس المفقود لملتن، ومثّل باتفاق خواطر الشاعرين في ميدان الشعر (وهي معان عامة تتوارد على خواطر معظم الشعراء) دون أن يقصد الموازنة بينهما، أو يشير إلى مسألة التأثر والتأثير.

وبعــد ثمانيــــة أعوام، أي سنة 1904، ظهرت ترجمة البستاني لإلياذة هوميروس وفي المقدمة التي كنبها البستاني، طور الفكرة من النشابه إلى نوع من الموازنة، حين قال فيها:

"إن مسن أحسن ملاحم المولدين، ملحمة نثرية جمع فيها صاحبها شتيت المعاني، وأوغل في التصسور، حتى سبق دانتي الشاعر الإيطالي وملتن الإنكليزي إلى بعض تخيلاتها، ألا وهي رسالة الغفران لأبي العلاء المعري".

وما هي إلا أعوام قليلة أخرى، حتى تحولت القضية إلى دعوى تأثر ملتن بالمعري ومحاكاته، فقد أضاف جرجي زيدان عنصر الاقتباس، حين قال في (تاريخ الأداب العربية):

ف تخيل رجسلاً صعد إلى السماء، ووصف ما شاهده هناك، كما فعل دانتي شاعر الطليان في السرواية الإلهيسة، واسا فعله ملتن الإنكليزي في ضياع الفردوس، لكن أبا العلاء سبقهما ببضعة قرون .

شم ظهر في مدريد عام 1919 كتاب بالإسبانية هو "الإسلام والكوميديا الإلهية"، من تأليف

ميجويـــل أسين بلاسيوس، وطبع بالإنكليزية في لندن عام 1926. وفيه يرد المؤلف الكوميديا الإلهية إلى عناصر إسلامية، منها رسالة الغفران.

منذ هنذا الوقست اختفى اسم ملتن أو كاد يختفي من ميدان المقارنة، وعاد اسم دانتي ليشغل المكان الأول في البحث المقارن، حتى أن محمد كرد على لم يتردد في تقديمه لكتاب "جحيم دانتي" (ترجمة أمين شعر – القدس 1938) عن القول:

"إن أعمى المعرة كان معلماً لنابغة إيطاليا في الشعر والخيال".

وقال الميمنى (رسالة الملائكة- في ذيل كتاب أبي العلاء وما إليه -ط السلفية 1345هـ):

"ومسا ملتن الإنجليزي صاحب الفردوس الغابر إلاً من الأتباع.. ومثله شاعر الطليان دانتي في كتابه... بيد أنا أهل المشرق لم نحتفظ بمآثر أسلافنا، ولم نؤمنها من بوانق الضياع".

أما بنت الشاطئ، التي قامت بدراسة مستفيضة عن المعري وتأثيره في الآداب الأخرى، فلم تقبل نظرية بلاسيوس حول تأثر دانتي بالإسلام.

وقد وضحت رأيها بالنقاط التالية (الغفران لأبي العلاء المعري- دار المعارف بمصر -1954):

إن هـناك قدراً من التأثر بالأفكار الإسلامية التي دخلت أوربا عن طريقين: صقلية وإسبانية،
 (وهي قصة المعراج، وآراء الإسلام في الحياة الآخرة).

-إن كـــلاً مــن المعري ودانتي إنسان وشاعر، لكن المعري اعتزل الحياة ومباهجها، في حين انغمس دانتي في المجتمع والحب والحياة العامة والسياسية.

ففي سن الخامسة والثلاثين، كان من الستة الذين يحكمون فلورنسة. كما أنه ذاق مرارة الهزيمة والنفي.

إن العملين يلتقيان عند فكرة الوحلة الخيالية إلى العالم الآخر، وهي فكرة إنسانية عامة، لا توحى بالتأثر والتأثير.

-لـم يكن دانتي بحاجة إلى محاكاة الغفران، فبين يديه -وهو يكتب رحلته- إلياذة هوميروس، وفيها أحاديث عن الحياة الأخرى. كذلك كانت قصيدة الإنيادة لفرجيل، وفيها مشاهد للجحيم. كما أن دانتي اتخذ فرجيل صاحبها شاعراً أثيراً لديه، ودليلاً له في رحلته، نظراً لخبرته السابقة.

-لكل منهما طريقته الخاصة وطابعه، ولكل من العملين صفاته المختلفة:

الكوميديا قصيدة باركها رجال الدين المسيحي، والغفران وصاحبها متهمان.

الكوميديا دَعد الحب، والغفران لشاعر يكفر بالحب. دانتي ناقد سياسي، والمعري ناقد لغوي. الكوميديا جد وعاطفة إنسانية، والغفران شهوات مصورة بسخرية ومرارة، وفيها تهكم من معتقدات الناس.

# ☆ ● العرب ﴿ ﴿ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَالْمُواذِي ۗ وَهُوهُ وَالْمُواذِي وَهُوهُ وَهُوهُ وَهُوهُ وَالْمُواذِي وَهُوهُ وَالْمُواذِي وَهُوهُ وَالْمُواذِي وَهُوهُ وَالْمُواذِي وَهُوهُ وَالْمُواذِي وَهُوهُ وَالْمُواذِي وَالْمُولِي وَالْمُواذِي وَالْمُواذِي وَالْمُواذِي وَالْمُواذِي وَالْمُولِي وَالْمُواذِي وَالْمُواذِي وَالْمُواذِي وَالْمُواذِي وَالْمُولِي وَالْمُواذِي وَالْمُواذِي وَلِي وَالْمُواذِي وَالْمُولِي وَالْمُواذِي وَالْمُولِي وَالْمُولِي وَالْمُولِي وَالْمُولِي وَالْمُولِي وَالْمُولِي وَالْمُولِي وَالْمُولِي وَالْمُولِي وَلِي وَالْمُولِي و

حين ننتقل إلى أدبنا المعاصر، يفاجئنا أحد الأدباء السوريين بعمل أدبي متميز، يعيدنا إلى أجواء المعري.

ففي علم 1981 ظهر كتاب "رسالة الراح والأرواح" لبشير فنصة، في (360) صفحة، (من منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق).

مــنذ الــبداية أظهر بشير فنصة تأثره برسالة الغفران، من خلال أمرين اثنين: الأول أنه اختار (رســـالة الراح والأرواح) عنواناً لعمله الأدبي، والثاني أنه قام برحلة إلى العالم الآخر، فأوحى إلينا بأن ثمة تشابها بين العملين.

ئـــم إنه تحدث صراحة عن أبي العلاء في أماكن كثيرة من كتابه، بل لقد جعل طيف أبي العلاء يرافقه في مراحل رحلته، وأبدى إعجابه به، وبفلسفته الأدبية والفكرية، وبأثاره وكتبه.

يسوق في الجزء الأول من الكتاب، على لسان أمين اليسراوي قوله:

"رسالة الشياطين، إنها الرسالة الوحيدة لصاحبنا المعري، التي لم يعثر المستشرقون بعد على نصها الكامل، لقد عثروا على رسالة الغفران، ورسالة الهناء.. أما رسالة الشياطين فلم يوفقوا بالعثور عليها"

ويتذكر أن فيلسوف الفريكة أمين الريحاني سبق وكتب في الثلاثينيات رسالة إلى المستشرق الروسي كراتشكوفسكي، يستفسر بها عن هذه الرسالة، التي يعتبرها على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للتحقيقات العلمية في فلسفة وأدب المعري.

وفـــي هذا الصدد يقول: "لقد كتب إليّ أحد كبار المستشرقين أن أوافيه بما عندي من آثار باقية با".

ويعترف بأنه يعيش بقية عمره مع صاحبه المعري، وبأنه يشعر باتحاد روحي عميق وإياه. وبصراحة أكثر يقول أمين اليسراوي عن (رسالة الراح والأرواح)، التي كان يستكمل كتابتها:

سيكون لهذه الرسالة -بعد أن أنتهي من رسم خطوطها العريضة- شأن وأي شأن، على ما أظن. في يوم من الأيام ستكون نوعاً من تقمص الأفكار، وامتداداً لرسالة الغفران.

وبالسرغم مسن كل ما ذكره المؤلف عن التشابه بين العملين، فإن قراءة الكتاب لا توصلنا إلى درجة الاعستقاد بالتماثل أو المحاكاة، فثمة أوجه اختلاف كثيرة، تجعل لكل منهما طريقته ومنهجه وطبيعة وأسلوبه، سواء في الشكل أو المضمون، كما أن لكل كانب شخصيته المتميزة، وأفكاره الخاصة.

لقد اكتفى بأن أهدى كتابه إلى شاعر معاصر يحبه هو "شيخ الشعراء" الشاعر القروي، دون أن يجعل منه رفيق الرحلة إلى العالم الآخر، بل دون أن يشير إليه كثيراً في متن الكتاب.

وفي حين يصطحب المعري ابن القارح، ويقود فرجيل دانتي في رحلتيهما، لم يجد المؤلف حاجة لأن يصحبه المعري بشخصه، بل بفكره وفلسفته وأدبه.

لم تستغرق الرحلة كل الكتاب، فقد قسم بشير فنصة كتابه إلى جز عين:

الأول: في تسعين صفحة، أي ربع الكتاب تقريباً، وهو عمل قصصىي، حكى فيه قصته مع أمين يسراوي، صديقه القديم، الذين التقى به مصادفة في بكفيا بلبنان، بعد فراق دام أكثر من عشرين عاماً.

والـــثاني: في منتين وستين صفحة، أطلق عليه اسم الكتاب "رسالة الراح والأرواح"، وخصصه لرســـالة الــراح والأرواح، التي تركها له صديقه اليسراوي، وجاء فيها وصف الرحلة الخيالية إلى العـــالم الآخر، على لسان صديقه، لا على لسانه، وفيها في الوقت نفسه آراء فلسفية، وجولات فكرية وتاريخية، وأخبار أدبية وشعرية، قديمة وحديثة، عربية وعالمية.

### من هو أمين اليسراوي؟

لهـذا الاسم دلالات خاصة لدى بشير فنصة، فأمين هو صاحب المبادئ والقيم والأفكار الحرة، وكنيته (اليسراوي) توحى بالثورة والنضال والرفض والانتماء إلى اليسار.

ربما كانت الشخصية حقيقية، عرفها عن كثب وعايشها، أو أنه رمز بها إلى إنسان يعرفه حقاً، ثم أضاف إليها بعض الملامح التي تجعلها واقعية.

ولعله قصد بها نفسه، فالذي يعرف الكاتب يرى شخصية اليسراوي قريبة الشبه بشخصيته، كما أن في جوانبها السياسية أوجه تشابه أيضاً مع دانتي، مع إسقاطات معاصرة.

بشير بن محمد ناجي فنصة، الذي توفي قبل ثلاثة أعوام، كان قد ولد في حلب عام 1917، وانغمس دون العشرين من عمره في العمل السياسي والصحفي، بدأ في جريدة الشعب الدمشقية، واستمر سكرتير تحرير أو رئيس تحرير أو مديراً مسؤولاً في العديد من الصحف (البعث والشباب والسندير والنقدم وبرق الشمال وألف باء والأنباء)، اضطهد ونفي وشرد، وعاصر فترة الانقلابات، وقد دفعه يأسه إلى اعتزال الصحافة والسياسة، وانصرف إلى العمل الأدبي، فأصدر عدداً من الأعمال: برج الصحت، قصة تاريخية (1975) - النوافذ المغلقة، قصة (1977) - كتب وأوراق منسية، مقالات وبحوث - رسالة الراح والأرواح (1981) - الظواهر الثورية، ترجمة عن الفرنسية، لحان بيشلر - النكبات والمغامرات، تاريخية (1996).

ومن الواضح أن شخصية المؤلف وفكره وحياته السياسية والصحفية، قد انعكست تماماً على الكتاب، من خسلال النقد اللاذع للحياة السياسية وللصحافة والصحفيين، ومن خلال سيرة صديقه اليسراوي، ومنا عرض له من أفكاره وفلسفته في الجزء الأول من الكتاب، كما في الجزء الثاني أمضاً.

تعود الذاكرة بالكاتب عشرات السنين إلى الوراء، إلى مرحلة اليفاع، حين كان اليسراوي رجلاً شديد البأس، صعب المراس، مكافحاً في سبيل ما يرى أنه حق، ولو أن قوله الحق لم يذر له صديقاً تقريباً، إلا ما ندر من أمثاله المشتتين في أنحاء مختلفة من العالم.

# ●●● التراز المادي 14 ●●●●●●●●●●●● دسميل المادي 14 ●●●

كان الكاتب من بين من ندر من هؤلاء الأصدقاء، عندما جمعتهما الصدف في زنزانة واحدة في السجن العسكري ببيروت، وحكم عليهما بالإعدام رمياً بالرصاص، ثم نجوا من الموت بأعجوبة.

تنقطع أخبار اليسراوي عن صديقه، إلى أن يلتقي به مصادفة، في مصيف جميل في جبل بكفيا المطل على البحر، حيث كان يعتكف في فيلا يملكها هناك، يعاني من الوحدة والضجر والمرض، معتزلاً الناس كما المعرى-.

يستضيفه في منزله، ويقضيان أياماً حافلة بالمحاورات الفكرية، التي نتعرف من خلالها على أمين اليسراوي أكثر فأكثر. فهو يتحدث عن نفسه قائلاً:

"لقسد نعستوني بأكستر مسن وصسف، فتارة كانوا يسمونني بهينقة الأحمق، وأخرى بالوطني المجسنون، أو الاشستراكي المافون، ويسخرون من دعوتي إلى التحرير، ويتساءلون: كيف يمكن لأمستالي مسن المستضسعفين قهر جيوش الاحتلال وأساطيل الإنكليز والفرنسيس والطلبان، وهل يسستطيع قسوم عزل من كل سلاح، أن يقفوا بوجه طغاة الإمبريالية والاستعمار، أمثال الجنرالات اللنسبي وفسوش وساراي وويغاند وبتان، والدكتاتوريين الفاشيين، أمثال هتلر وموسوليني وفرنكو وإمبراطور البابان؟".

ويستطرد متذكراً الحملات الشعواء التي كان يشنها ضده بعض رجال الدين من مختلف الطوائف والمذاهب، لأنه طالب بعلمانية الدولة، ودفن الطائفية، وتعليم المرأة وتحريرها من الجهل.

ويتساءل: "ألم يحرضوا عليّ السلطان والسلطات، وعلى حرق مؤلفاتي، ثم أصدروا فتاواهم بأن أحلوا سفك دمي؟".

إن مؤلفاته لم تعوض عليه ثمن الحبر الذي أهدره في تدوينها، كما رُفض كثير من مخطوطاته.

أما عسله في الصحافة، فقد عانى منه، واضطر للعمل عاملاً، طوال الفترة السابقة، معتمداً على مسا يمده به أخوه المهاجر من بعض المال. ومع كل هذه المعاناة لم يفكر يوماً بالانتحار، لأن الحياة في نظره مقدسة.

يحــب الموســيقا، ويــرى فيها ما يتجاوز الزمن، ويسمو على اللاشعور، ويرقى بالفكر فوق الحدود، ويهوى الطبيعة وما فيها من الزهور والطيور، التي انكب على دراستها، وأصبح خبيراً بها.

خلافًا لنعيمة الذي أمسى مؤخراً من الذين يؤمنون بالأطياف والأشباح، فأمين اليسراوي يؤمن بستقمص الأفكار، مع تطورها بتطور الحياة والإنسان، جيلاً بعد جيل، وبأن الحياة فكرة، والفكرة لا تخرج إلا من مادة وجسم.

ويرى اليسراوي أن رؤية جبران أوضح وأعقل، إذ كان جبران يعني في جميع ما كتب ورسم، أن كل المرئيات والمعقولات حالات روحية، فإن أغمضت عينيك، ونظرت إلى أعماقك، رأيت العالم بكلياته وجزئياته، وخبرت نواميسه وذرائعه ومحجباته.

"إن الإنسان يصطنع في كل حين أسطورة من أساطير الخلود، فتارة يسميها بالأرواح الهائمة

فـــى الملكوت الأعلى، وأخرى بالذكرى والفكرة، أو العقل الكوني الشامل الذي لا يفنى، بل يتحول ويتطور".

"إن الفكسر الديني عند الإنسان والأسطورة نفسها مترافقان، وفي تطور دائم مع تقدم الإنسان نفسسه في مضمار المعرفة، إلا أن أعظم حدث في التاريخ الطبيعي للإنسان، هو مولد الضمير في التقل البشري"، وما الضمير غير الحب.

لمِن قصمة الخيسر والشر، والنور والظلام، إنما هي أسطورة من صنع الإنسان نفسه. وما يزال الأمر نسبياً، فما تراه خيراً قد يراه غيرك شراً.

"إن الستجربة الستاريخية والسبحوث النفسية المستجدة، حتى الأخلاقية، دلت كلها على أنه من الممكن تحويل مجرى العدوانية ومسلك الصراع إلى سبل أخرى، مع تقدم الإنسان وتطوره ونضج مداركه وانساع وعيه وتفتح عقله.

فليس شرطاً أن يقتل الإنسان أخاه الإنسان لتستمر الحياة، وينتصر الخير على الشر. إن تجربة تحويب المسراع الإنساني إلى صراع ضد الطبيعة، أو إلى صراع رياضي. أو تنافس علمي أو فضائي أو ما شابه ذلك من أوجه الصراعات قد أثبتت جدواها في الأزمان الأخيرة".

"إن المسألة لم تعد مسألة فلسفة واعتبارات أخلاقية بحتة. المسألة غدت قضية مجتمع صحي معافى، وآخر مريض سقيم".

"لسم تعسد القضية قضية مجرد صراح طبقات، أو صراع دول غنية وفقيرة وحسب، بل دخلت شعوب هذا الكوكب في عصر جديد، عصر الذرة والفضاء، فإما أن تدمر عن بكرة أبيها، وتلتهمها الحرائق النووية، أو أن تكافح وتصارع مجتمعة الحرب والجريمة والجنون والانتحار... لقد أصبح عالمنا واحداً شننا أم أبينا".

لــم يكن اليسراوي رجل سياسة وفكر وصحافة وأدب فحسب، بل اقتحمت حياته الماضية قصة حب لا تماثلها قصة حب أخرى.. وقد ظلت ذكراها باقية في ذهنه حتى موته، وهي التي أوحت إليه رسالة الراح والأرواح.

في باريس عرف فتاة دمشقية اسمها وردة أو (روز)، عند أحد أصدقائه الطلبة، الذي كان يدرس الرسم في معهد الفنون الجميلة.

لقـد اســنطاع الهرب آنئذ إلى باريس، عاصمة الدولة التي تحكم بلده بالحديد والنار.. ذلك أن بــاريس ظلت في نظره -برغم ذلك- مدينة الحرية والنور، فشعبها طالما ثار على الظلم والطغيان، ووقف عماله وأحراره وكبار مثقفيه مع لفيف من نوابه إلى جانب قضيتنا العادلة.

كانت وردة تدرس في معهد اللغات الشرقية، أبوها ضابط فرنسي ألزاسي، وأمها عربية من دمشة.

توطدت بينهما علاقات صداقة ومودة، تحولت إلى حب فارتباط مقدس.

# ●●● اتر اثاماني المعدي المعدي

لقد كانا متوافقين في الآراء والتوجهات السياسية والفكرية، وفي نظرتهما إلى الإنسان والحياة والمجتمع.

حدثها عن امرأة عرفها من قبل، في باريس أيضاً، وهام بها لأنها تشبه الموناليزا. تزوجها وأغدق عليها وجوده وخياله وكل ما يملك، لكنه أدرك بعد وقت قصير أنه كان يجري خلف وهم، إذ رأى نفسه أمام امرأة عادية، شبه مبتذلة في تصرفاتها، متبرجة، تخدعها المظاهر البراقة، فارغة العقل، وهكذا تم الطلاق، وغادرها إلى الأبد.

وحدث ته وردة بدور ها، عن تجربة عاطفية فاشلة مشابهة لتجربته. اتفقا على الزواج بلا عقد، وأثمر ارتباطهما مولودة سمياها سعدى.

فجاة، نشبت الحرب العالمية الثانية، واختفت وردة مع طفلتها، ودخل هنلر باريس، فنكل بالأحرار والاشتراكيين والشيوعيين، وكان لا بد لأمين اليسراوي أن يرحل عن باريس، ويعود إلى وطنه.

ظل مصلير وردة وطفلتها مجهولاً، إلى أن جاءه نبأ من باريس، حمله صديق قديم، يفيد بأن رجال (الغستابو) أعدموا خمسين رهينة، بينهم صديق العرب، نائب باريس، والصحفي اليساري المعروف (غبرئيل بيري). ولم يستبعد الصديق أن تكون وردة في عداد من أعدموا.

انتهت الحرب، ولم يوفق اليسراوي في العثور على أثر لوردة أو ابنته سعدى.

عكف على كتابة الدراسات عن أوضاع الوطن العربي، وساهم في بعض الانقلابات والأحداث السياسية، وتعرض للمتاعب ومحاولات اغتيال كثيرة.

حيان سائم، وخاب أمله في وحدة العرب وتضامنهم ونهضتهم، انزوى "هارياً من السياسة والسياسة والسياسة والسياسة والسياسة والسياسة والسياسة والعسادر والانقلابييان والانتهازيين والوصوليين، المتاجرين بالشعارات والأديان والمذاهب والأيديولوجيات، من مختلف الطوائف والجماعات، منصرفاً إلى كتابة "رسالة الراح والأرورع".

أما ابنته، فيظهر له فيما بعد أنها ما زالت على قيد الحياة، وأنها تعرضت لمتاعب كثيرة، منذ إعدام أمها، وأنها جدّت في البحث عنه، إلى أن عثرت على مكانه أخيراً.

ومــا إن تلقي هذا النبأ السعيد، وأن ابنته قادمة لرؤيته، حتى قتلته الفرحة، قبل أن تكتحل عيناه برؤيــتها، تاركــا لهــا ولصديقه رسالته التي انتهى توأ من كتابتها، وهي مضمون الجزء الثاني من الكتاب.

إن ذكسرى وردة هسو الذي أوحى لليسراوي بكتابه "رسالة الراح والأرواح"، رغم علمه -كما يقول- بأن ما كتبه بهذا الشأن "لا يتعدى أن يكون أضغاث أحلام، كشاعر يرى طيف من أحب يحوم بين النجوم".

فرحلة اليسراوي إذن، هي رحلة إلى عالم آخر، إلى نجوم جديدة وكواكب بعيدة، حيث ارتحلت

وردة، يبحث فيها عن طيف طالما داعب وجدان أعلام الشعر الصوفي المتسامي وقيمهم، دون أن يعثر على أثر لمحبوبته.

كما أن طيف المعري كان ملازماً له حتى النهاية، ففي الرسالة إشارات مطولة إلى أخبار أبي العالم العالم المعري وعصره، وإلى رسالتيه الغفران والملائكة، وإلى ما ورد فيهما من قضايا أدبية ونحوية وصرفية.

وفي الرسالة أيضاً، لا نجد حدوداً زمانية و لا مكانية للرحلة، بحيث تدور الأحداث والحوارات بين القدماء والمحدثين عرباً وأجانب، في جلسات واحدة، تتناول الأخبار القديمة والحديثة معاً، وتنتقل الرسالة بنا من مكان إلى آخر دون ضوابط.

في الرسالة أحاديث متعددة عن الأدباء والشعراء والمفكرين والسياسيين والشخصيات التاريخية والمتصــوفين والمغنيات، وعن الأحداث الكبرى كالحروب، ولم ينس المرور على حادثة دنشواي والفرنسيين، وعلى أخبار فارس وخراسان والهند وغيرها..

أخــبار الشعراء متناثرة في الرسالة: عمر الخيام، أبو نواس، ديك الجن الحمصي، كثير عزة، الزهاوي، الرصافي، أحمد شوقي، عمر أبو ريشة، شعراء المهجر.

أمـــا رجال الفكر والأدب والفلسفة فللمؤلف جولات معهم: ابن رشد، ابن خلدون، ماركس، طه حســـين، الــريحاني، دارون، فــرلين، فولـــتير، جـــان جاك روسو، بودلير، ادغار ألن بو، أرنست همنغواي.

كذلك كانت له جولات أخرى مع شخصيات تاريخية: نابليون، هئلر موسوليني، كرومر، الخديوي إسماعيل، غاندي، جواهر لال نهرو.

وفي الرسالة محطات للمغنين والمغنيات وأخبارهم ومجالسهم: ابن سريج، أشعب، سكينة بنت الحسين، موزارت، فيروز، أم كلثوم.

وكأن المؤلف كان يتوقع أن يُتهم بالرغبة في عرض معلوماته وثقافته على الناس -كما اتهم النقاذ المعرى وغير و- فأعد دفاعه سلفاً، بقوله:

القد عمدت إلى الإشارة إشارة عابرة إلى بعض ما خطر لى من معلومات، أصبحت معروفة سافرة، وأتبت على ذكر نتف من مساجلات ومناقشات، أثارت ضجة في الدار الساخرة، في مختلف الأندية والمحافل العلمية والدينية والصحف والإذاعات المتضاربة المتنافرة، وكان أخشى ما أخشاه أن يحسب من يطلع على هذه الرسالة في يوم من الأيام، أني قد رمت من ورائها استعراض معارفي ومعلوماتي، والتباهي بشيء من علمي وأدبي".

و لا ينسسى المؤلف أيضاً أن يثير جانباً آخر يختلف فيه عن المعري، حين ذكر أنه لم ينافق، أو يضع قلمه في خدمة المرانين والمتاجرين، إذ يقول:

"وإذا انتحل صاحبي المعري في بعض الظروف والأحيان الأعذار - وهو الزاهد بالجاه والمال

والسسلطان في تبرير ما أملى في رسالته، التي سماها (رسالة الهناء)، وحشاها بالنفاق والرياء، عسلم غير عادته في نقد كل ما يخالف حكم العقل والضمير والوجدان، فقد يكون عذره مقبولاً في عصسر كعصسره، أما أنا فلا أجد عذراً، ولن أنتحل سبباً لأضع قلمي في خدمة المتاجرين بالأوطان والأديان .

ولا ينكر المؤلف أنه نهج منهج أبي العلاء في تناول موضوع السيرورة الإنسانية، بصرف السنظر عن تشاؤمه، مع مراعاة ما فرضه الفارق الزمني من تطور وتحول على الفكر الإنساني. وهو يوضح هذه الناحية بقوله:

"وإذا نحوت نحو فيلسوف المعرة ورهين المحبسين، وتقمصت فكرة الثاقب في معالجة موضوع مسن أخطر المواضيع، ألا وهو السيرورة الإنسانية عبر تاريخها الطويل نحو الأفضل والأعقل، بصرف النظر عما فرضه عليه تشاؤمه الكوني من رؤية مظلمة، وبتقدير الفارق الزمني بين عصره وعصري، ونشائه ونشائي، ففي ألف من السنين ويزيد، طرأت على العالم تطورات وتحولات كبيرة، وظهرت مبتكرات ومخترعات كثيرة، أثرت جميعها بطبيعة الحال في مجرى تاريخ الفكر الإنساني، وأحدثت من التغيرات في أساليب العمل ومنحى التفكير، ما لم يكن ولا ريب يخطر على بال أبي العلاء وسواه، من أساطين عصره وأعلامه الأدباء، ولكن النهج الذي سلكه المعري ظل حتى اليوم نهجاً سليماً، يقوم على أساس من حكم العقل والضمير، وعدم القبول برأي أو نظرية أو فرضية، إلا بعد التمحيص والتدقيق والاستقراء والتجربة إلى أمد طويل.

لذلك نهجت نهجه، ونهج من سبقه وجاء بعده من أحرار الفكر من الكتّاب، ولا ينكر المؤلف – رغـم مـا ذكـره عـن الفارق الزمني، الذي أضاف كثيراً من المعطيات، منذ عصر المعري– أن المعري قد سبق عصره بمراحل وأشواط، مما جعل أدبه خالداً.

(هذه الرسالة إذن، هي نسج لحياتنا المعاصرة، وحصيلة صراع عنيف، ونضال مرير، لإحياء فكر عربي جديد، بعيد عن الأوهام والأساطير والشعارات المزيفة والأضاليل. ولم يلجأ كاتبها إلى أسلوب القدامي في التلميح والتعبير من بعيد أو قريب، إلى أحداث مشابهة في عصرنا الحديث، إلا تقية من قوى البغي والظلام، مما فرض عليه أن يتبع الأسلوب الساخر، والإشارات الخفية.

إنها تعبر عن روح المجتمع السائد، وفكر الإنسان العربي الحر، جمع فيها بين الغابر والحاضر، في رؤية صادقة واضحة، تخلى فيها عن الأسلوب القديم، فتغاضى عن التكلف في السجع والنثر والشعر، وعن الصور الجامدة التي قدمها لنا المؤرخون القدامي، الخالية من التفاعلات الروحية والفكرية والشعورية مع الأحداث السالفة).

وأخيراً، يقول المؤلف:

"إن مسا جساء في من أحلام اليقظة، "إن مسا جساء في من أحلام اليقظة، ولا المقالة، إنما هو حلم من أحلام اليقظة، واودنسي بعد معاناة فظة، واتحاد روحي عميق بصاحبي المعري، ذلك الفيلسوف العبقري الألمعي، فسنهجت نهجه في رسالة العفران ورسالة الملائكة والشياطين، علني أغلّب الخير في النفوس على

الشر، وأسقط النفع في الضر، فيتلاشى ما يكنه الإنسان لأخيه الإنسان، من تزمت وحقد وعدوان، ويتحول الصراع بين البشرية إلى صراع ضد الطبيعة البدائية".

ينهي المؤلف رسالته الناقصة بالقول:

لنظل رسالتي غير كاملة، ومن يدري فقد يأتي من بعدي من يسد ما فيها من نواقص وثغرات.. كما اقتفيت أنا أثر أبي العلاء في الغفران.

أما أنت يا وردتي الحمراء، يا أمنية تاقت إنيها الأنفس والأرواح، سواء كنت في الأرض أم في السماء، أبعث إليك بهمة وداع.

امين

إنــنا لا نجــد أثراً لدانتي أو فرجيل في رسالة الراح والأرواح، في حين نجد المعري حاضراً بفكره وقيمه وروحه في ثناياها.

وقد رأينا المؤلف فيما سبق، يلح على تأثره بالمعري، وبرسالة الغفران منهجاً ومادة وأسلوباً وفكراً، رغم أنسنا نرى خلاف ذلك، فيما يتعلق بالمنهج والأسلوب والمادة والغاية وطبيعة العمل الأدبى، وقضايا شكلية أخرى.

ولا يعدو التشابه أن يكون كما هو بين الغفران والكوميديا الإلهية- تشابهاً في كون العملين يستحدثان عن رحلة إلى العالم الآخر، وأن كلاً منهما تعبير عن عصر مؤلفه، وعرض لمعلوماته وثقافته.

ولعل المؤلف أراد أن يبقى الصلة مستمرة، بين عصر المعري وعصره الراهن، وأن يبقى الطريق مفتوحاً مستقبلاً، أمام الأعمال القادمة، لأن تتأثر بالتراث الأدبي، وتتابع المسيرة الإنسانية، ولهذا بقيت رسالة الراح والأرواح ناقصة، على أمل أن يكملها عمل قادم.

وفي رأينا أن كل ما قيل ويقال عن النماثل والنقليد والمحاكاة، ليس صحيحاً، وهو لا يعدو أن يكون تشابهاً، أو تأثراً من قبيل الاغتراف من معين الحضارات الإنسانية التي تتفاعل فيما بينها.

إن هذه الأعمال أشبه بكواكب مختلفة الأشكال والألوان، تدور جميعها في فلك واحد.

# التفاعل الثقافي ﴿ الحضاري ﴿ العصر العباسي

د.خلف محمد جراد

الدولسة العباسية تمتد من حدود الصين وأواسط الهند شرقًا إلى المحيط الأطلسي كُلُ فَتْ عَسِرباً، ومن المحيط الهندي والقرن الأفريقي جنوباً إلى بلاد الترك والخزر والروم والصحقالية شحالاً، وبذلك كانت تضم بين جناحيها بلاد السند وخراسان وماوراء النهر ولهران والعراق والجزيرة العربية وبلاد الشام ومصر والمغرب العربي. وهي أوطان كثيرة، تعيش فيها منذ القدم شعوب وأقوام وجماعات متباينة في الجنس واللغة والثقافة، غير أنها لم تكد تدخل في نطاق المشاقة المتربية حتى أخذت عناصرها المختلفة تمتزج بالعنصر العربي امتزاجا قويًا، فإذا بنا إزاء خصارة تتألف من أجناس وعناصر مختلفة، فمضت هذه الأجناس تنصهر في الوعاء العربي حتى غدت كأنها جنس واحد.

وقد تميّز العصر العباسي باختلاط كبير بين الأمم المفتوحة وامتزاجها في السكن والمصاهرة وفي الحياة الاجتماعية والمهن والحرف.. الخ، بحيث غدت أحياء المدن الكبرى تعجّ بالعرب والهنود والأحسباش والفرس والنرك والأكراد والأروام والأرمن وغيرهم، وبحيث أصبح العربي خالص الدم فسي بغدداد (عاصمة العباسيين) نادراً، فالكثرة الكثيرة من أبناء العرب كانت أمهاتهم من السنديات أو الفارسيات أو الحبشيات أو التركيات، وكذلك الشأن في الخلفاء أنفسهم.

وكان وراء هذا الامتزاج الدموي بين العناصر والشعوب والأقوام المختلفة امتزاج روحي عن طريق الولاء الذي شرعه الإسلام، والسياسة الحكيمة، التي قامت على التسامح والاحترام المتبادل، فستحول السولاء إلى الكيان الواحد إلى رابطة تشبه رابطة الدم، فالشخص يكون فارساً أو هندياً أو رومياً أو حبشياً ويكون عربي الولاء، بل إن الرقيق كانوا بمجرد تحريرهم يصبحون موالي لاصحابهم وينسبون إلى القبائل العربية مثلهم مثل أبنائها الاصليين.

وهذا الرقيق إنما كان قلة قليلة بالقياس إلى أحرار الموالي الذين كانت تتكون منهم الشعوب المفتوحة، وقد دخل أكثرهم الإسلام، وامتزجوا بأهله من العرب ونعموا بما يكفل للناس من عدل

ومساواة. وحتى من لم يعتنق الإسلام من الموالي (من المجوس الصابئة والنصارى غير العرب) أخذ يندمج من المحيط العربي بفضل ماشرعه الاسلام لهم من حقوق اجتماعية وحرية دينية. وبذلك فتحت بينهم وبين المسلمين أبواب التعاون الوثيق -على مصاريعها- في شؤون الحياة كلها، وحقاً دخل جمهورهم الضخم في الإسلام ولكن دون ضغط أو إكراه أو عنف.

وبذلك استطاع الخلفاء العباسيون -بسياستهم المتسامحة، المنفتحة- أن يحدثوا امتزاجاً قوياً بالعناصر والأقوام والشمعوب والجماعات المختلفة التي كانت تتألف منها الدولة، وهو امتزاج لم يبلغوه بامتلاك الأرض المفتوحة، إنما بلغوه باحترام الاختلاف والتنوع والتعدد.

بالانفتاح وضمان حرية الاعتقاد شعرت الشعوب غير العربية بالولاء للدولة، أسرعت معظمها إلى تعلم لغة القرآن الكريم والحديث النبوي، فلم يمض نحو قرن حتى أخذت العربية تسود في أنحاء العسالم الإسلمي، لا بين المسلمين وحدهم، بل أيضاً بين غيرهم ممن بقي على دينه القديم، لا في البيئات التي كانت قد أخذت تستعرب في عهد ماقبل الإسلام: بيئات العراق والجزيرة والشام فحسب، بسل أيضاً في البيئات النائية: في إيران ومصر وبلاد أفريقيا الشمالية، فإذا هي تتعرب وتتعرب معها الأطراف الغربية للقارة الأوربية في الأندلس.

وكان سكان هذه البيئات يتكلمون لغات مختلفة، ففي إيران كانوا يتكلمون الفهلوية، وفي العراق والجزيرة كانوا يتكلمون الأرامية، وفي بلاد الشام كانوا يتكلمون هذه اللغة ولهجات عربية مختلفة، وفي مصر كانوا يتكلمون البريرية بلهجاتها المنتوعة. وفي مصر كانوا يتكلمون البريرية بلهجاتها المنتوعة. وكانت اللغة اليونانية قد أخذت تشيع حمنذ غزو الاسكندر - في الأوساط الثقافية في كل من بلاد الشام وإيران والعراق والجزيرة ومصر، ببنما كانت اللاتينية تشيع في تلك الأوساط بشمالي أفريقيا والاندلس.

وفي العهد العباسي أصبحت شعوبها جزءاً أساسياً في المجال الثقافي الحضاري العربي، لغةً وشعوراً وادباً وانتماء. وقد اختلف إسراعها إلى هذا الانصهار (التعرّب) باختلاف مواقعها – بعداً أو قرباً– من الجزيرة العربية، فكان أسرعها تعرّباً العراق والجزيرة والشام، وكان تعرّبها جميعاً قد بدأ بقرون قبل الإسلام، فأتمته الغنوح (الإسلامية) سريعاً، وتعرّبت شمال أفريقيا تدريجياً.

وفي هذا السياق الحضاري والمناخ الفكري المواتي أقبل الفرس حمثلاً على التعرب إقبالاً مستقطع السنظير، فقد أكبوا على تعلم العربية إلى أن أتقنوها واتخذوها سريعاً للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم، بحيث لانكاد نتقدم في العصر العباسي حتى يصبح جمهور العلماء والكتاب والشعراء مسنهم، فهم يقبلون على دراسة الشريعة الإسلامية ويتألق فيها نجم أبي حنيفة وتلاميذه، وهم يقبلون على حملى العربية وتدوين أصولها النحوية على نحو ماهو معروف عن سيبويه، وهم يقبلون على صمناعة الكتابة عملى نحو ما هو معروف عن ابن المقفع، وهم يقبلون على الشعر بحيث يصبح أعلامه النابهون منهم على نحو ماهو معروف عن بشار وأبي نواس.

وفي ظلّ التسامح الفكري العظيم ظلّت كثير من اللغات الأصلية متداولة حتى في أكثر البيئات

تعرّباً أي في العراق والشام، ونقصد بها الآرامية أو السريانية والنبطية والفارسية والكردية والنركية وغيرها.

ونشير هنا إلى الفارسية، التي ظلّت حيّة، مزدهرة، لابين سكان إيران فحسب، بل أيضاً بين سكان المدن في العراق، الذي زحف إليه من عصر بني أميّة جموع كبيرة منهم، وازداد زحفهم في العصر العبّاسي الذي علا فيه سلطانهم. ويدل على ذلك من بعض الوجوه مايرويه الجاحظ عن قاص من قصّاص البصرة ووعاظها هو موسى الأسواري، إذ يقول: "كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب على يمينه والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم بالفارسية فلا يُدرى بأي لسان هو أبين"1-.

وقد تعلم كثير من العرب الفارسية وأتقنوها، حتى لنراها تدور في مجالسهم. وممن اشتهر باتقانه للفارسية الأصمعي العربي القح. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الفارسية شاعت على ألسنة كثيرين فسي الحياة اليومية لبغداد والكوفة والبصرة، وبسبب ذلك ولأنها كانت لغة الحضارة الفارسية دخل منها إلى العربية ألفاظ كثيرة، وخاصة مااتصل بأسماء الأطعمة والأشربة والأدوية والملابس، ودخل إلى العربية في هذا العصر بعض ألفاظ هندية وخاصة في أسماء النباتات والحيوانات، كما دخل بعص ألفاظ اليونانية وخاصة مااتصل باصطلاحات الفلسفة والطب وأسماء المقاييس والموازين والأدوية (مثل القيراط والأوقية والقولنج).

ولم تعدد هدده الألفاظ والكلمات غزواً للعربية، وكثيراً ماكانت تعرَب بحيث تتفق واللسان العسربي، وقد ألف العرب فيها مصنفات كثيرة تمييزاً لمها وتعريفاً بها. وبذلك اتسعت العربية بفضل هددا الاحتكاك الثقافي الواسع، وتحولت من لغة البدو القديمة إلى لغة حضارية مع المحافظة على مقوماتها ومكوناتها الأساسية وأوضاعها وأصولها الاشتقاقية والصرفية والنحوية2-.

وفسي الوقت نفسه، وكنتيجة طبيعية لهذا الاختلاط الأممي الكبير شاع اللحن في العربية، وقد ساق الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" جملة من لكنات بعض الأعاجم، وهي لكنات مردّها إلى ماكان يجده نفر من صعوبة التكيف العضوي لمخارج الحروف العربية، التي لاتوجد في لغاتهم، إذ كان منهم من يبدل الراء غينا والزاي والتاء والشين سينا والعين همزة والقاف كافا أو طاء والجيم زايا أو ذالاً والحاء هاء والصاد سينا والظاء زايا واللم ياءً. ولكن الفصحى ظلّت المثل الأعلى للناس في هذا العصر، وخاصة الطبقة المثقفة، وحتى غير المسلمين أو المؤمنين اتخذوها لسانهم وأدواتهم ني التعسير، مما أحالها وعاء كبيراً لكل ما لقيته من ثقافات في البيئات الحضارية والاجتماعية والبشرية ومن معارف مختلفة متباينة، وهي معارف امتزجت فيها منذ فتوح الاسكندر عناصر شرقية بعناصر إغريقية مكونة مايسمي بد "الثقافة الهلينيّة"، حيث إن زحوفه العسكرية شملت مصر وليبيا والشام والعراق وإيران وأفغانستان وشطراً من بلاد الهند، وقد عني بنشر الثقافة اليونانية في كل البلدان التي احتلها ومضى خلفاؤه الذين ورثوا ملكه على نهجه. وبذلك امتزجت هذه

الستقافة بثقافات أمم كثيرة، فتكونت من هذا الامتزاج ثقافة جديدة فيها من فلسفة الإغريق المتشعبة، وفيها مسن ديانات الشرق وروحانياته وأساطيره ومعارفه الفلكية والطبية وغيرها. وكانت المراكز الستقافية الهلينية قسبل الإسلام مدارس مختلفة في الاسكندرية وقيسارية وأنطاكية والرها ونصيبين وحسران وجند يسابور، فاتصلت الثقافة العربية بعد الإسلام، ولاسيما في العصر العباسي بكل هذا التراث وحدث نفاعل بينه وبين المعارف الإسلامية والآداب (الإسلامية) الجديدة، واتخذ هذا التفاعل صسوراً كثيرة، منها الترجمة ونقل العلوم، مما سنتحدث حوله لاحقاً وبصورة أكثر تفصيلاً.. وفيها تأسر العسرب بالمعارف العملية التطبيقية عند الشعوب الأخرى، مما اضطرهم إلى التعمق فيها من خلل إنشاء المدن وضبط الدواوين وعمل الأساطيل وإعداد الجيوش والنهوض بالزراعة والميكنة (فنون الحيل كما كان العرب يطلقون عليها). واضطرمت المجادلات بين المسلمين والمسيحيين وغيسرهم، وتعرقوا عقائدهم وتصور اتهم وطفوسهم وشعائرهم. ناهيك من تحول قسم كبير من أنباع وغيسرهم، وتعرقوا عقائدهم وتصور اتهم وطفوسهم وشعائرهم. ناهيك من تحول قسم كبير من أنباع وغيسرهم، وتعرقوا عالممائد الى العرب يعرقه العقيدي، بل تراثهم الثقافي والقومي والتاريخي.

وقد فصل في هذه المسألة مؤرخون وباحثون كُثر، سواء من العرب أو من المستشرقين، نذكر منهم -على سبيل المثال- كارل بروكلمان ومؤلفه الشهير "تاريخ الشعوب الإسلامية"؛ لويس غارديه وكــتابه أهل الإسلام"؛ كلود كاهن وكتابه "تاريخ العرب والشعوب الإسلامية"؛ هاملتون جيب وكتابه "الــتاريخ الإســلامي في العصور الوسطى".. الخ. بالإضافة إلى منات المؤلفات العربية والإسلامية بهذا انشأن.

مانوذ الستركيز عليه هنا أننا أمام حضارة ذات خليط سكاني حقافي شديد النتوع- أحياناً أمام الصلحين المسلمين. ويتكون هذا المزيج من المسلمين. ويتكون هذا المزيج من القلبان العربية الغاربة والمستعربة والأرامية (السريان) والبيزنطيين والإيبيرايين خاصة، ثم الرفد الوفير من القبائل التركية والكردية، في المشرق، والبربر والإيبيريون والفائدال والفيزيغوت في الجناح الخربي. والعامل الارتكازي الأول، الذي يوحد هذه الشعوب كلها، يتمثل في الإقرار الإجمالي بالسلطة المركزية الإسلامية، وبالإسلام، كعقيدة دينية واجتماعية حقافية محورية.

وبهدذا السياق يقول لويس غارديه: إنّ الجماعات غير المسلمة المرخص لها العيش وسط أمة النبي ظللت ناشطة حتى القرن الثاني عشر للميلاد، وبعد ذلك انكمشت في وضع دفاع ذاتي: ففي القسرن التاسع، وفي ظل السلطان الإسلامي، ظهرت دعوات قوية إلى المزدوية (أو المزدكية)3-؛ كما أن المناظرات الإسلامية المسيحية كانت ناشطة بتشجيع واضح من الخلفاء أنفسهم. ومن جهة أخرى استقبل نصارى ويهود وصابئة من ذوي الكفاية في عدد كبير من ندوات "العلوم الإنسانية" في مجالس الخلفاء، التي سيكون لها أثر قوي في إرساء أسس ممتازة لحوارات عقائدية غاية في الأهمية والسناثير والسروعة. وقد أدخلوا فيها، بفعل ذلك، قذراً وفيراً من تأثيرات ماضيهم الثقافي. وستحدث عملية نمازج ذي عنصر إسلامي مهيمن، ولكن دون إهمال للمصادر النصرانية واليهودية والحنيفية وغيرها4-.

# ●●● الراد ﴿ الْمُعَلِّمُ الْمُوادِ وَ الْمُعَلِّمُ الْمُوادِ وَ الْمُؤْتِ وَالْمُوادِ وَ الْمُؤْتِ وَلِيْعُونُ وَالْمُؤْتِ وَالْمِنْ وَالْمُؤْتِ وَالِمُؤْتِ وَالْمُؤْتِ وَالْ

وللتدليل على الطبيعة الانفتاحية للمجتمع الإسلامي العباسي، يؤكّد لويس غارديه أنّ هذا المجستمع هو الذي خصّص اليهود في تجارة المعادن الثمينة ثم في الهيئات المصرفية، وكذلك كانت المهسن الضرورية لحياة الحاضرة ميسرة لليهود والنصارى.. وكانت أكثرية الأطباء من اليهود النصارى، وهي مهنة محسرمة فستحت لهم صدور البيوت، بصرف النظر عن دين وعقيدة أصحابها (5)-.

ولا يدخل في بحثنا هذا موضوع المناصب والمسؤوليات التي تقلّدها غير المسلمين (من مسيحيين ويهود وصابئة) في الدول الإسلامية، إذ تناولته أقلام ودراسات كثيرة. نود فقط الإشارة هنا إلى الحسرية والتساهل والعطف التي تمتع بها أتباع تلك الديانات كما تشهد بذلك حوادث عديدة. فقد جسرت مناقشات دينية في بلاط العبّاسيين بصورة واسعة، كذلك التي جرت في بلاط معاوية وعبد المسلك. ومسنها الدفاع العقائدي الذي قدّمه طيموثاوس بطريرك النساطرة في سنة 181م دفاعاً عن المسيحية أمام المهدي ولا يزال نصته محفوظاً إلى اليوم6-. وتحفل المصنفات والمؤلفات التاريخية الإسسلامية بأخبار عن المناظرات الدينية، التي كانت تجري في مجالس الخلفاء وفي حلقات الأدباء والفقهاء والمتكلمين.

ومصّا يدلّ على المناخ الفكري والسياسي المتسامح في العهد العبّاسي أنّ وزراء مسيحيّين أسندت إليهم مهمّات كبيرة، مثل عبدون بن صاعد، الذي يحكى أنه دخل على قاضي بغداد فقام له ورحّب به فأنكر الشهود ذلك 7-. وكان المثقي (940-944م) وزير مسيحي8- كما كان لأحد بني بويه وزير آخر (هو نصر بن هارون). وقد نال أمثال هؤلاء المسيحيّين من أصحاب المناصب العالية ما ناله زملاؤهم المسلمون من الإكرام والتبجيل والعزّ. وقد نشر أخيراً "براءة" منحها المكتفي و سنة 1138م لحماية النساطرة. وهي توضح مدى العلاقات الوديّة بين رجال الدولة الإسلامية الاسميين وبين المسيحيين بعامة. وقد كان رعايا الخلفاء العباسيين من المسيحيّين ينتمون بالأكثر إلى كنيست، (سريانيّين) هما الكنيسة البعقوبية والكنيسة النسطورية، وكانت أكثرية مسيحيي العراق من النساطرة فنال بطريركهم المعروف بالجائليق 10- حق السكني في بغداد وجعلها مقرّاً لكرسيه. وقد نشا خصول مقر الجائليق ببغداد المدعو بدير الروم 11- حيّ المسيحيّين عرف بدار الروم. وكان للجائسيق سلطة روحيسة على سبع أبرشيات أو مطرانيات منها أبرشية البصرة وأبرشية الموصل وأبرشية نصيبين. وكان المرشح المنتخب لمنصب الجثلقة يتسلم من الخليفة "براءة" تسند إليه المزعامة الرسمية على مسيحيني الامبراطورية الإسلامية كلها. وبالمقابل كان لليعاقبة دير ببغداد وأبرشية في نكريت غير بعيدة عن العاصمة. وقد أورد ياقوت12- أسماء نحو ستة أديرة من أذيرة من أذيرة مي الجانب الشرقي من بغداد غير الأديرة التي قامت في الجانب الغربي.

ومن أروع الأمثلة على الجو المتحرر والمنفتح والمزدهر في ظل الخلفاء العباسيين أن المسيحيين السريان افتتحوا لهم في ذلك الحين مراكز تبشيرية في الهند والصين. وقد أنبأنا ابن النديم 13 - عن اجتماعه براهب في دار الروم ببغداد كان قد أنفذه الجائليق مبشراً إلى الصين. وأن العمود

الحجري المشهور في "سيان فو" بالصين الذي نصب سنة 781م تذكاراً لجهود سبعة وستين سبشراً سريانياً، وانضمام الكنيسة الهندية وأتباع القديس توما في مالابار بالقرب من مدراس إلى بطريركية بغداد لدليل على حيوية الكنيسة السريانية وغيرتها الدينية للتبشير بينما كانت تعيش في كنف المسلمين. شم إن حروف الكتابة المتداولة اليوم عند المغول والمانشو قد تحدرت في الأصل عن أشكال كتابية مشتقة من الأبجدية السريانية التي حملها إلى تلك الأصقاع مبشرون من رهبان النساطرة 14-.

وقد لقى اليهود من محاسنة الخلفاء العباسيين مثل مالقيه المسيحيون مع مافي بعض الآيات القدر آنية من تنديد بهم. والسبب أن الدولة كانت قوية لاتخشى أذاهم، وكان لهم في الدولة مراكز هامة، خصوصاً في عهد المعتضد (892-902م). وكان لهم في بغداد حي كبير ظل مزدهراً حتى هامة، خصوصاً في عهد المعتضد (892-902م). وكان لهم في بغداد حي كبير ظل مزدهراً حتى سقوط المدينة. وقد زار هذا الحي بنيامين التطيلي حول سنة 169 م فوجد فيه عشر مدارس للحاخامين وثلاثة وعشرين كنيساً 15-، منها واحد رئيس مزدان بالرخام المخطط ومطعم بالذهب والفضة. وأفاض بنيامين في وصف الحفاوة التي لاقاها رئيس اليهود البابليين من المسلمين بصفته سليل بيت داود النبي ورئيس الملة الموسوية (ريش جالوثا في الأرامية) 16-، أو بصفته في الواقع كبير الحاخامات وزعيم جميع اليهود الذين يدينون بالطاعة للخليفة (في بغداد) والسلطة المركزية. كبير الحاخامات وزعيم جميع اليهود الذين يدينون بالطاعة للخليفة أفراد طائفته. وقد رُوي أنه كسانت له شروة ومكانسة وأملاك وافرة، فيها الحدائق والبيوت والمزارع الخصبة. وكان إذا خرج للمثول في حضرة الخليفة ارتدى الملابس الحريرية المطرزة وعمامة بيضاء موشاة بالجواهر وأحاط للمثول في حضرة الخليفة ارتدى الملابس الحريرية المطرزة وعمامة بيضاء موشاة بالجواهر وأحاط به رهط من الفرسان، وجرى أمامه ساع يصيح بأعلى صوته "أفسحوا درباً لسيدنا ابن داود" 17-.

وقد مُنح الصابئة لمؤهلاتهم العقلية وخدمات بعض نوابغهم العلمية الحماية والرعاية التي لأهل الكــتاب. ويــاتي فــي مقدمتهم ثابت بن قره وغيره من علماء الفلك الحرّانيين، ومن اللامعين بين الصــابئة البــتاني الفــلكي وابن وحشية المنسوب إليه كتاب "الفلاحة النبطية". ولعل جابر بن حيّان الكيميائي الشهير كان منهم أيضاً. إلا أن الثلاثة الآخرين قد أسلموا.

وقد اقتضت المصلحة العليا للدولة والسياسة العملية الواقعية لاحتساب الزر ادشتيين كأنهم من الصابئيين، وبذلك توسّع نطاق الذمة فشمل كلّ أهل إيران. وبذلك ظلت الديانة الزرادشتية (وكانت دين الدولمة الإيسرانية قبل الإسلام) وهياكلها بعد الفتح الإسلامي منتشرة لا في الأمصار الإيرانية فحسب بل في العراق والهند أيضاً.

وبقيت فارس بوجه عام خارج حظيرة الدين الإسلامي مدة طويلة بعد فتحها. ولايزال فيها إلى اليوم من أنباع زرادشت نحو تسعة آلاف شخص. وهناك بلاد كالجزيرة الفراتية ظلّت أغلبية سكّانها (إلى مابعد فتحها بخمسة أو ستّة قرون) نصرانية، في أعيادها وتقاليدها وأديرتها وكنانسها وتقافتها.

غيـــر أنّ مايعنينا هنا بوجه خاص دور "المجالس" الأدبية والفلسفية والعلمية، التي كانت معلماً ثقافياً رائعاً في ذلك العصر.

# \$\$\$ الراد علامه البراد عَهُوه البراد عَمْ البراد عَهُوه البراد عَمْ البراد عَمْ

ففي مجالس ليلية، حرر ابن سينا (680-1037/م وهو محاط بتلامذة من طلبة الحكمة والعلم والطبّ، (الفيلسوف المعروف والطبيب الطاجيكي)، الوزير في بلاط همذان آنذاك، عدداً من فصول مؤلف الكبير "الشفاء". ولاتنفك أخبار بغداد تذكر "المجالس"، التي شكلت لحمة "نشوار" التتوخي (أبو علي المحسن /الأديب والفقيه ت/994م)، كما أنّ التوحيدي (المتوفى في سنة 1010م) يتحدّث عنها بإعجاب عظيم في مؤلفه الشهير "الإمتاع والمؤانسة".

كـــانت المجالس تلتتم غالباً حول وزير أو أمير. ومن أشهرها في القرن العاشر مجلس الوزير ابن الفرات عدو الحلاج. لكن ربمًا قام علماء غير موظفين بإنشاء مجالس أيضاً.

كانت "المجالس" تضم جنباً إلى جنب سياسيّين وقضاة ونحاة وكتاب وشعراء وفقهاء ومتكلمين وفلاسفة وعلماء، ودون تفريق بين أثرياء وفقراء. والشروط الحصرية كانت الثقافة والفطنة والأدب والمحاضرة والماظرة. وكانت تتناول موضوعات متنوعة ولا يبهجها شيء قدر سرعة البديهة والجواب الفوري الموجز المقنع.

لسم يكن من تغرقة في عرق أو دين أو طبقة أو لون. ففي القرنين (العباسيين) التاسع والعاشر كان الشيعة والسنة يتناظرون و لا يتناحرون.. كان اليهود والمسيحيون والصابئة والمزديون يؤمون المجالس الأرفع مقاماً دون خوف و لا وجل. وكان أمين مجلس أبي محمد المهلبي الشهير صابئياً. وقد حفظ أنا التوحيدي في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" تفصيلات شائقة للمناظرة، التي اشتعلت في مجلس اببن الفرات بين النصراني أبي بشر متى، (ابن يونس المنطقي) 18- والمعلم أبي سعيد السير افي السنوي المعروف 19-. وكان للفيلسوف العربي المسيحي يحيى الكندي مجلسه الخاص، الذي كان يحفل بالمتادبين والمتغلسفين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات والعقائد المختلفة.

والحقيقة أنّ الغالبية المطلقة (إن لم نقل كل) من الثقافات العامة التي كانت مبثوتة في البلدان المفتوحة من أواسط آسيا إلى مشارف البرنس تحولت إلى العربية دون حاجة إلى ترجمة منظمة لسبب طبيعي وهو أن شعوب هذه الثقافات تعربت، فكان طبيعيا أن تتحول ثقافاتها وأن لاتنتظر إلى لسبب طبيعي وهو أن شعوب هذه الثقافات تعربت، فكان طبيعيا أن تتحول ثقافاتها وأن لاتنتظر إلى أن يسنظم لها النقل والترجمة. وأهم هذه الثقافات حينئذ الهندية والفارسية واليونانية. وكانت الثقافة الهسندية تصل إلى العرب عندئذ من ثلاثة طرق: طريق الفرس وماسقط إليهم منها من قديم وطريق اليمسن وجنوب الجزيرة العربية (حيث الصلات التجارية الكثيفة) وعن طريق من دخلوا منهم حديثا اليمسن وجنوب الجزيرة العربية. ومعروف أن جمهور الهسلام واندمجوا في عرب العراق وسواحل الخليج والجزيرة العربية. ومعروف أن جمهور الهسنود يدينون بالهندوسية، والبوذية.. وأطلق العرب عليهم لقب "سمنية" من حيث الاعتقاد بأنهم لايؤمنون بشيء سوى الحس. وقد شاعت لفظة "الدهرية" كوصف لهذه العقائد والملل. وقد ناظر هم قديما جهم بن صفوان (ت 745/128 مرأس الفرقة الجهمية أو الجبرية)، وظل المعتزلة على نحو مايصور هم الجاحظ في كتابه "الحيوان" يردون عليهم رداً عنيفاً 100، وهو مايدل على اعتناق بعض مايصور هم الجاحظ في كتابه "الحيوان" يردون عليهم رداً عنيفاً 100، وهو مايدل على اعتناق بعض العسرب تلك الأفكار والتصور ات والعقائد. وقد تحدت الشهرستاني مطورًا بهذا الشأن في موسوعته العسرب تلك الأفكار والتصور ان والعقائد. وقد تحدت الشهرستاني مطورًا بهذا الشأن في موسوعته "المسلل والسنحل". وقد ثم السبيروني (أبو الريحان أصله من خوارزم/ عالم فلكي ورياضي وطبيب "المسلل والسنحل".

ومـــؤرَخ) أوصافاً دقيقة لطقوس وشعائر وعقائد أقوام الهند في كتابه الرائع "تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة".

ومن الطبيعي أن تتبادل هذه العقائد والملل التأثير فيما بينها، وأن تتشابه في مواضع ومعتقدات وتصــورات عديــدة. ومــن ذلك نشير إلى تأثر المانوية حمثلاً - بزهد البوذيين وطرقهم في الزهد وتحريمهم ذبح الحيوانات.

وكانت المجوسية طلت حية باعيادهم، ويحكون عنهم قصصهم عن رستم واسفنديار وأخبارهم عن ملوكهم وحكمائهم (مثل بزرجمر). وكانت المجوسية ظلت حيّة بمعابد نيرانها ونحلها المختلفة من زرادشيّية ومانوية ومزدكية، وماكانت تجتمع عليه هذه النحل من ثنويه أو اعتقاد بأنّ للعالم إلهين: إلها للظلمة. وقد أصبح بعض العرب ثنوياً مانوياً على نحو ماكان صالح بن عبد القدوس وكان تأثير المردكيّة في المجتمع العباسي أشد عمقاً وانتشاراً، ممّا يتوقعه المرء لتركيزها على مبادئ العدل الاجتماعي، والحث على المساواة والثورة على الظلم والاستعباد والاضطهاد، إضافة إلى ماقيل عن تساهلها في الميدان الاجتماعي وحياة الهو والتمتع بالملذّات و(ربما أنّ هذه المسألة تهمة يراد منها النيل من المزدكية اجتماعياً وقيماً وتنفير العامة من دُعاتها ومناصريها).

ويسرى عدد من الدارسين والمؤرخين أنّ تلاقحاً واسعاً حدث بشكل خاص بين العناصر الإسلامية والمسيحية فسي المجتمع العباسي، حيث نشأ جيل كبير أمهاته من المسيحيات، حاملاً نقاف تهن وكثيراً من طباعهن وعاداتهن وربما بعض معتقداتهن. وكان للمسيحية تأثير من وجوه كشيرة - فقد كانت قبائل عربية كبيرة (مثل تغلب وطيء) على المسيحية؛ وكان مسيحيو بغداد قد اختصوا بالصناعات المدنية الجديدة مندمجين في حياة الخلفاء والرعية؛ فمنهم كتّاب السلاطين وأطباء الأشراف والعطارون والصيارفة. وكان لقسم منهم دور عظيم بالترجمة من وإلى اللغات اليونانية والعربية.

وانتشرت في العصر العباسي الحلقات العلمية المختلفة. وكان لكل فرع من المعرفة حلقته أو حلقاته الخاصة.. ومن أبرز الحلقات كانت حلقة المتكلمين لما يجري فيها من مناظرات ومحاورات بينهم أنفسهم وبينهم وبين أصحاب الملل والنحل. وكان يتحلّق كثيرون في حلقات اللغويين والنحاة، ويقال إنه كان يحضر حلقة ابن الأعرابي الكوفي زهاء مائة شخص، وكثيراً ماكانت تحده المناظرات بين أصحابها على نحو مايروى عن الأخفش من أنه تعرض للكسائي في حلقة وسأله عن مائه مصالة محاوراً ومناقشاً مناقشات مستغيضة. وكانت هناك حلقات للغقهاء والمحدّثين والمفسرين والنحويين والمنعراء والقصاص وغيرهم.

وهذه الحلقات الكثيرة لم يكن يشترط للحضور فيها أي شرط سوى التزام قواعد السماع وآداب

الحسوار والمسناظرة (الستي جساء على ذكرها عدد من الأدباء والفقهاء والمتكلمين، وفي مقدّمتهم الغزالي.. ولنا مقالة في "الأسبوع الأدبي" حول هذه المسألة). والملاحظ كثرة العلماء والمتخصصين في كل علم وفن، حتى ليروى أن النضر بن شُميل تلميذ الخليل بن أحمد حين عزم على الخروج من البصرة إلى خراسان شيّعه نحو ثلاثة آلاف شخص بين محدّث ونحوي ولغوي وإخباري 21-. وإذا كسانت البصرة قد اشتملت على هذا العدد الوفير من العلماء فإنه مما لا شك فيه أن بغداد كانت تضم منهم أضعاف ذلك.

والظاهرة الثانية تتمثّل بنشوء طائفة من العلماء والأدباء الذين نوعوا معارفهم تتويعاً واسعاً، إذ كانوا يختلفون إلى جميع الحلقات آخذين بطرف من كل لون من ألوان المعرفة حتى أصبحوا مثقفي عصرهم، الذين يستطيعون التحدّث حديثاً شائقاً في كل صور المعرفة والثقافة. وكانت لهم حلقاتهم، الدتي يسوقون فيها من الجدال والحوار في أيّ شيء يعن لهم. وكانت لهم حظوة في مجالس الخلفاء والوزراء وعلية القدوم. ولعلنا لا نتعدى الحقيقة إذا قلنا إن ظهور هذه الطائفة وما حظيت به في المجستمع العباسي هو الذي جعل الجاحظ وغيره يحولون كتبهم الأدبية إلى دوائر معارف واسعة، فاستقرّ في الأذهان أنّ الأدب هو الأخذ من كل علم وفن بطرف.

وإذا كان الخافاء ووزراؤهم قد أغدقوا على هذه الفئة كثيراً، فإنهم لم يحرموا شريحة العلماء المتخصصين، بل كثيراً ما كانوا يضفون عليهم عطاءاتهم الجزيلة، وجاراهم في ذلك الولاة وكبار القادة وكان أول من سن ذلك وجعله تقليداً للدولة المهدي فإنه أكثر من مكافأته للعلماء كثرة جعلتهم يشدون إليه الرحال من كل أنحاء الدولة، وتبعه في ذلك ابنه الرشيد. وكان المأمون سحابة عطاء وبذل للعلماء والفلاسفة والمتكلمين.

وليسس من شك في أن هذا التشجيع كان من أهم الأسباب في از دهار الحركة العلمية والفكرية، إذ كان من يبنزغ نجمه في الحلقات لايلبث أن يستدعى إلى مقر الخلافة أو دار الولاية أو دور السوزراء، فإذا العطايا تنهال عليه وإذا الرواتب تغرض له شهرياً. وقد اتسعت في ذلك الحين صنعة الوراقية، وهي تشبه في هذا العصر الطباعة والنشر، وقد مضى العلماء حينئذ يفيدون منها، فاتخذوا لأنفسهم وراقين ينقلون عنهم كتبهم ويذيعونها في الناس. وكان مما دفع لرواج الوراقة تنافس كثيرين على اقتياء الكتب واتخاذ المكتبات، وقد أقامت الدولة منذ عصر الرشيد مكتبة ضخمة هي "دار على اقتياء الكتب فيها أشد العناية بالكتب المترجمة التي تحمل كنوز الثقافات الأجنبية، ولا ريب في أن هده المكتبة كانت جامعة كبرى لطلاب العلم والمعرفة. في هذا المناخ الثقافي المؤاتي أخذ كثيرون من الأفر اد يعنون باقتناء المكتبات، وكانوا يوظفون فيها بعض الوراقين للنسخ، من ذلك مكتبة اسحق من الأفر اد يعنون باقتناء المكتبات، وكانوا يوظفون فيها بعض الوراقين للنسخ، من ذلك مكتبة اسحق بن سليمان العباسي، وكانت تمثلئ بالكتب والأسفاط والرقوق والقماطير والدفاتر والمساطر والمحابر في سنمانة مندع منها وأعظم مكتبة يحيى بن خالد البرمكي، إذ قيل إنه لم يكن في مكتبته كتاب إلا وله شيلاث نسخ 22-، وأضخم منها وأعظم مكتبة يحيى بن خالد البرمكي، إذ قيل إنه لم يكن في مكتبته كتاب إلاً وله سنمانة صندوق مملوءة بالكتب 24-، وكان له مملوكان له مملوكان

يكتــبان ليـــلاً ونهاراً 25-. الأمر الذي يدلّ دلالة أكيدة على الأهمية القصوى، التي كان يولاها العلم والمعرفة والاطلاع على تجارب الأمم والثقافات الأخرى.

وقد حفظت لنا كتب التراث مجموعة رائعة من المناظرات والمحاورات، التي كانت تجري في مجالس الخلفاء والوزراء والأمراء والأعيان، على نحو مايروى من مناظرة الكسائي الكوفي واليزيدي البصري بين يدي المهدي26- ومايروى من مناظرة الكسائي وسيبويه بين يدي الرشيد أو بين يدي يحيى بن خالد البرمكي 27-. وكانت مجالس البرامكة ندوات كبيرة للمتكلمين والمتغلسفين من كل نحلة يتجادلون فيها ويتجاورون في كل مايعرض لهم من مسائل، وفي ذلك يقول المسعودي: "كان يحيى بن خالد البرمكي ذا بحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيسرهم من أهل النحل، فقال لهم يحيى وقد اجتمعوا عنده: "قد أكثرتم الكلام في الكمون والظهور والعدم والجوهر والطفرة والأجسام والإجراض والتعديل والتحوير والكمية والكيف والمحناف، والإمامة أنص هي أم اخستيار وسائر ماتوردونه من الكلام في العشق على غير منازعة، وليورد كل منكم ماسنح له فيه وخطر بباله "28-.

وكان مجلس المامون ساحة واسعة للجدال والمناظرة والاطلاع على ثقافات الأمم وآدابها ومعارفها، وكان مثقفاً ثقافة واسعة عميقة بالعلوم الدينية واللغوية والفلسفية وعلوم الأوائل والشعوب الأخرى، فحول مجالسه في دار الخلافة ببغداد إلى ندوات علمية تتناول كل فروع المعرفة. وفي ذلك يتول يحيى بن أكثم: "أمرني المأمون أن أجمع له وجوه الفقهاء وأهل العلم من بغداد، فاخترت لله مسن أعلامهم أربعين رجلا وأحضرتهم وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم "29-. ويمضي ابن أكثم فيقول: إنه لما انتهى ذلك المجلس طلب إلي المأمون أن أنوع مجالسه بحيث تكون لكل طائفة من العلماء مجلس. ويعرض طيفور في كتابه "بغداد" كثيراً من هذه المجالس وماطرح فيها من موضوعات مختلفة للجدل والمناظرة. ويصور المسعودي ماعاد على المركة العلمية من هذه الندوات التي عدت كأنها مجمع علمي كبير، فيقول: "قرتب المأمون إليه كثيراً من الجدليين والنظام وغيرهما، ممن المحرفة من الأدباء وأقدمهم من الأمصار، وأجرى عليهم الأرزاق (الرواتب)، فرغب الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل، ووضع كل فريق علهم كتباً ينصر فيها مذهبه ويؤيد بها قوله" -80-.

وقد كُفلت الحرية الفكرية في هذه المجالس والندوات أو المجامع إلى أبعد حدود ممكنة، بحيث كان كل رأي يعرض للمناقشة العقلية الخالصة، بما في ذلك آراء الزنادقة، كما يذكر الجاحظ31-. فكل شيء يناقش في حرية، وكل شيء يعرض على بساط البحث والجدل.

وكان وراء مجلس المأمون ومجلس يحيى بن خالد البرمكي مجالس صغرى يجتمع فيها العلماء ويتجادلون ويتناظرون، من ذلك مجلس أيوب بن جعفر بن أبي جعفر المنصور، وقد اجتمع فيه يوماً الـنظام وأبو شمر المتكلم؛ ومن ذلك مجلس أزدي بالبصرة، وفيه يقول صاحب "الأغاني" (أبو فرج الأصفهاني ت 356هـ/967م): "كان بالبصرة سنة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وبشار الأعمى وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم بن أبي العوجاء ورجل من الأزد، فكانوا يجستمعون في مجلس الأزدي ويختصمون عنده "32-. ويتحتث صاحب "النجوم الزاهرة" (ابن تغري بسردي ابدو المحاسن /1409م-1469م) عن مجلس آخر في البلاة نفسها، فيقول: "كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثلهم: الخليل بن أحمد صاحب العروض سني، والسيد ابن بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثلهم: الخليل بن أحمد صاحب العروض سني، والسيد ابن محمد الحميري الشاعر شيعي، وصالح بن عبد القدوس ثنوي، وسفيان بن مجاشع صغري، وبشار بسن بسرد خليع مساجن، وحمساد عجرد زنديق، وابن رأس الجالوت الشاعر يهودي، وابن نظير النصراني متكلم، وعمرو بن أخت الموبذ مجوسي، وابن سنان الحراني الشاعر صابئي، فتتناشد الجماعة أشعاراً وأخباراً "33-.

ومن المؤلفات التاريخية والمصنفات الأدبية ندرك كيف كان يلتقي أصحاب الملل والنحل والأهواء المختلفة في المجالس، وكيف كانوا يثيرون من المسائل التي تتصل بأهوائهم للمتفلسفة والمتكلمين، ويقال إن مجلس يوحنا بن ماسويه "كان أعمر مجلس بمدينة بغداد لمتطبب أو متكلم أو متفلسف إذ كان يجتمع فيه كل صنف من أصناف أهل الأدب" وكان تلاميذه يقرؤون عليه في هذا المجلس كتب المنطق لأرسططا ليس وكتب جالينوس في الطب3--. وعلى شاكلة مجلسه مجلس حنين بن استحق55-. ويقال إن المأمون رسم له على كل كتاب ينقله إلى العربية أن يأخذ وزنه ذهباً. وكانت لابن أبي داؤد المعتزلي مستشار المأمون والمعتصم والواثق ندوة كبيرة يحضرها من كبار المترجمين والأطباء سلمويه وابن ماسويه وبختيشوع بن جبريل36-.

كانت المعرفة والمنقافة في كل مكان تقريباً، فأبواب المساجد مفتوحة على مصاريعها لكل الوراديسن ومثلها دكاكين الور اقين، وكان التعلم مجاناً من حق الجميع. وكان لذلك آثار بعيدة، فإن جمهور العلماء والشعراء لهذا العصر كانوا من أبناء العامّة، ويكفي أن نعرف أن أعلام الشعر حيننذ وهسم بشار بن برد وأبو نواس وأبو العتاهية ومسلم بن الوليد وأبو تمام كانوا جميعاً من الطبقة الدنيا في الشعب، فبشكر كان أبوه طيّاناً، وأبو نواس كانت أمه غازلة للصوف ومن هذا الغزل كانت تعوله، وأبو العتاهية كان في صغره يحمل الخزف والجرار على ظهره في شوارع الكوفة يبيعها للمناس، وكسان أبو مسلم حائكاً، أمّا أبو تمام فكان أبوه عطاراً؛ وكذلك كان العلماء في جميع فروع العلم، بل كان منهم من يجمع بين علمه وحرفته التي نشأ فيها مثل أبي أحمد التمّار وشعيب القلال المذي كسان يصنع فعلاً القلال، وهما من المتكلمين. وكان أكثر العامّة يصيبون حظوظاً مختلفة من المنقافة، إذ لم يكن بينهم وبينها أي حجاب ولا أي حاجز، ومن خير مايصور ذلك أن نرى الجاحظ يقول: "وسألت بعض العطارين من أصحابنا المعتزلة 77-. وكأن العطارين كانوا أقساماً منهم من يتبع غيرهم ولايد أن كان مثلهم بقية التجار وأصحاب الحرف، فهم يناصرون هذا الاستاذ أو ذلك ولكل أستاذ أتباعه لا من أوساطه ليناصرون هذا الاستاذ أو ذلك ولكل أستاذ أتباعه لا من أوساطه المذهب أو ذاك، وهم يناصرون هذا الاستاذ أو ذلك ولكل أستاذ أتباعه لا من أوساطه المنقوين فحسب، بل من العامة أيضاً، وبذلك نفهم قول صاحب "النجوم الزاهرة" عن النظام ونشاطه المنقون فحسب، بل من العامة أيضاً، وبذلك نفهم قول صاحب "النجوم الزاهرة" عن النظام ونشاطه المنقون فحسب، بل من العامة أيضاً، وبذلك نفهم قول صاحب "النجوم الزاهرة" عن النظام ونشاطه المنقون ونشاطه المناطة المناساة المناء والمناطة المناسة المناساة المناسات المناسات

في الدعوة لآرائه الاعتزالية ببغداد إذ يقول: "وفي سنة 220 (للهجرة الموافقة لسنة 799ميلادية) ظهر إبراهيم المنظام وقرر مذهب الفلاسفة وتكلم في القدر، فتبعه خلق 38-. ويستنكر الجاحظ تعرض العامة لمناقشة الملحدين في آرائهم المتطرقة لعدم إحاطتهم الدقيقة بتلك الآراء وما ينقضها نقضاً من الادلة، فيقول: "ومن البلاء أن كل إنسان من المسلمين يرى أنه متكلم وأنه ليس أحد أحق بمحاجة الملحدين من أحد".

وليس من شك في أنّ ذلك كان ثمرة ازدهار النفاعل النقافي والانفتاح الفكري وانتمامح المذهبي العقائدي في العصدر العبّاسي، ممّا أسهم في دروز صفوة من العلماء والأدباء كان جمهور هما من أبناء العامّة قادت الحركتين الأدبية والفكريّة قيادة خصبة باهرة، إذ استطاعت أن تكيّف كلّ مانقل إلى العربية من ثقافات متباينة وأن تضيف إليها من واقعها الخاص وتجربتها الذاتية مادعم حضارتنا دعماً عظيماً، فبلغت أوج الازدهار والرفعة والسموّ.

### ثقافات الأمم: تفاعل ونقل ومشاركة

كان من أبرز السمات التي تميّز بها العصر العبّاسي ازدهار الحركتين العلمية والثقافية، بسبب المناخ السياسي والاجتماعي والفكري المؤاتي والاتصال والتفاعل الخصب المثمر بين الثقافة العربية وبيت نقافات الأمم المستعربة، أو المجاورة للحضارة العربية الإسلامية. والواقع أنه كان للأديرة وما بها من حلقات علمية من المدارس انشيطة المتناثرة في جند يسابور القريبة من البصرة وفي نصيبين وحرران والرها وأنطاكية والاسكندرية. لعبت دور هام، خصوصاً في ميدان الترجمة، إذ كانت تغلب عليها جميعاً المعرفة الجيدة الثقافة والآداب والطقوس السريانية.

وفي هذا السياق تقول عالمة السريانيات الباحثة الروسية نينا بيغو ليفسكايا في كتابها الرائع "ثقافة السريان في القرون الوسطى"، والذي كان لنا شرف ترجمته إلى العربية39- تقول: كانت القسرون الوسطى مرحلة ازدهار فعلي للمدارس السريانية، واستمرت هذه المدارس تقوم بدور المراكز التعليمية الرئيسة حتى القرن الثاني عشر للميلاد. وتضيف: ويجدر بالذكر، أنه قد وصلت من تلك الأزمنة معلومات حول بعض المناطق التي تحولت إلى "مشائل" للعلم والثقافة ومصادر للتنوير والمعرفة في أقاصى الأقاليم الشرقية"40-.

فعلى الطريق الممتدة مابين القوقاز والخليج العربي، ومن آسيا الوسطى إلى شواطئ البحر المتوسط، وعلى حدود إيران الساسانية وعلى أراضي المتوسط، وعلى حدود إيران الساسانية وعلى أراضي الامسراطورية السرومانية السيزنطية قامت مراكز السريان ذات الأنشطة الاقتصادية (الحرفية والستجارية). ولقد كانت تلك المراكز نقاط فعاليات متعددة الوجوه مابين الدول الآسيوية، وكانت في الوقات نفسه مراكز تقافيه هامة. ففي هذه المراكز التجارية الثقافية برزت مختلف النظريات والاتجاهات، وتنافست شتى المذاهب والعقائد، التي تعرّف السكان إليها بصرف النظر عن انتماءاتهم

العرقية القومية المختلفة، وكذلك بفضل تحدّثهم باللُّغة السريانية التي تحولت عندئذ لمختلف الأقوام والجماعات.

لقد استطاعت السريانية أن تشكّل بحق الوسيط الفعال مابين الغرب الإغريقي اللاتيني والشرق العسربي الإغريقي اللاتيني والشرق العسربي الإيراني. فقد لجأ الطرفان (الغرب والشرق) إلى عون السريان كنقلة علوم ومعارف ومسترجمين. ولهدذا أصبحوا أعضاء بعثات دبلوماسية ووفود، أرسلت إلى بيزنطة من طرف ملوك فارس، كما أدّوا دوراً هاماً ومميزاً مابين الدولة العربية العبّاسية وزعماء أوروبا الجنوبية.

إضافة إلى مكانتهم البارزة في ترجمة المصنفات اليونانية من لغتها الأصلية التي كان كثير مسنهم بتقنها بتقانا عظيماً ومن لغتهم السريانية إلى اللغة العربية. وقد عني الخلفاء العباسيون منذ فاتحة عصره بهذا النقل عناية شديدة، فأنفقوا عليه من المال العام مبالغ كثيرة، يتقدمهم في ذلك المنصور، وفيه يقول المسعودي: "كان أول خليفة قرب المنجمين وعمل بأحكام النجوم وكان معه نوبخت المجوسي وأسلم على يديه وهو أبو هؤلاء النوبختية وإبراهيم الفزاري المنجم وعلي بن عيسى الإسطر لابي المنجم. وهو أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات العجمية إلى العربية "41-.

ومعروف كذلك أن المنصور استدعى في سنة 148 للهجرة جورجيس بن جبريل بن بختيشوع كبير الأطباء في بيمارستان جُند يسابور ورئيس مدرسته ليكون بجانبه وقد نقل كتبا كثيرة من اليونانية إلى العربية 42-. وتعاقبت من بعده أجيال من أبنائه وأحفاده تخدم الطب والعلوم والنرجمة والحضارة العربية. وممّن لمع اسمهم في زمن المنصور في الترجمة أبو يحيى البطريرق المتوفى سنة 180 للهجرة إذ عُني بنقل طائفة من كتب الطب اليوناني (خاصّة كتب أبقراط وجالينوس).

وتعدد السترجمة أحد المقومات الأساسية للنفاعل الثقافي في العصر العباسي، إذ تركت نتائجها الواضحة والبعيدة في عملية بناء الحضارة العربية الإسلامية. وقد أسهم المترجمون إسهاماً عظيماً في مجال التطور الفكري والتقدّم العلمي الذي تميّز به العصر العبّاسي، في القرنين الثالث والرابع للهجرة وقد كان هؤلاء النقلة من جنسيات وأديان مختلفة، اجتمعوا على تجسيد هدف عظيم واحد ألا للهجرة وقد كان هؤلاء النقلة المصاري في ظل الدولة العربية، وذلك بنقل ثقافة وعلوم أمم اليونان والدرس والهيند إلى اللغة العربية، فحققوا بذلك أسمى مرحلة من مراحل بناء الحضارة العربية. ولو لا البهود الجبارة في هذا الباب (والتفصيل فيها يطول ويحتاج إلى دراسات مستقلة)، لما استطاع العرب أن يصلوا إلى الدرجمة الستي وصلوا إليها إثر قيام حركة الترجمة ونقلهم لتراث وعلوم الحضارات الأخرى إلى العربية. ومن جهة أخرى، فإن معظم هؤلاء المترجمين، لم يكونوا آلة النقل في ترجماتهم لمصنفات الأمم الأخرى إلى لغة الضاد كما يزعم بعض الباحثين، بل إنهم كثيراً مقاموا بعمل ملخصات، وتفاسير، وشروح لعدد من الكتب التي قاموا بترجمتها، أضف إلى ذلك ما تأليفهم الكثيرة جداً في مختلف فروع المعرفة، فقد اختص عدد منهم بمعارف علمية وفكرية معيّنة.

والحقيقة أنّ ماقام به هؤلاء المترجمون في هذا المضمار ليس بغريب عليهم فإنّ جلّهم كان من الأطــباء والفلاسفة والفلكيين والرياضيين، الذين بلغوا من الشهرة حداً كبيراً بفضل ماأنتجته قرائحهم

الخصببة في هذه الميادين. وقد تمتع قسم منهم بمكانة علمية رفيعة فوق مكانتهم في الترجمة. فمن حنين بن اسحق الطبيب والفيلسوف، إلى يعقوب بن اسحق الكندي الفيلسوف والرياضي والفلكي.. وثابت بن قره الرياضي والفلكي و الفيلسوف، ثم عمر بن الفرخان الطبري الفلكي، وأبو بشر متى بن يونس المنطقي، ويحيى بن عدي المنطقي، وعيسى بن اسحق بن زرعة الفيلسوف وغيرهم وغيرهم.

وكان واحدهم يتقن لغة أو لغتين عدا اللغة العربية، فمثلاً حنين بن اسحق العبادي (194-260 هـ/809-873م) كان يتقن أربع لغات هي: السريانية، العربية، واليونانية والفارسية، وكان مترجماً يتميز بأقصى درجات الدقة والبودة. ومما يذلنا على براعة حنين في هذه اللغات، هو ماخلفه لنا من مصدنفات نطحظ من خلالها معرفته النامة بما ذكرنا من لغات. ففي مجال أسماء العقاقير نرى أن حنين بن اسحق، يضع في بعض الأحيان المصطلح اليوناني لاسم عقار ما يقابله بالعربية والسريانية والفارسية. وبهذا الخصوص يذكر ابن النديم: "كان حنين بن اسحق فاضلاً في صناعة الطب، فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية "43-. ولهذا اختير حنين للترجمة وأؤتمن عليها، وعين لها كتاباً عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويراجع حنين ماترجموا كخبيش بن الحسن الأعسم 44-.

إنّ معظم ترجمات حنين بن اسحق لم تكن لنفسه، بل كانت تتم بناء على طلب من القائمين على رعاية حركة الترجمة وأبرزهم في هذا الوقت الخليفة المأمون، الذي عهد إلى حنين أن يتولّى رئاسة "برــت الحكمة"، حيث ترجم حنين في هذه المؤسسة العظيمة القسم الأكبر من نقوله للمأمون وبخاصة الكتب الفلسفية التي كان المأمون مولعاً بها ولعاً شديداً. وفي هذا السياق يذكر الأستاذ فيليب حتّي أنّ أول مــن رأس معهـد بغداد، أي بيت الحكمة، كان حنين بن اسحق.. وكان يعاون شيخ المترجمين (حنين بن اسحق)، في عمله ابنه اسحق وابن أخته حبيش بن الحسن 45-.

وفي إطار بحثنا هذا نود الإشارة بصفة خاصة إلى الامتنان العظيم الذي كان فلاسفة المسلمين يشعرون به نحو اليونان، وإلى تواضعهم الجمّ عندما يتحدثون عن آثار هم الشخصية في الفلسفة. ففلاسفتنا يتفقون جميعاً على أن الحقيقة التي يسعون إليها عن طريق الفلسفة تسمو على الحدود القومية والدينية، ولايهمهم المصدر الذي جاءت منه. فهذا الفيلسوف العربي يعقوب بن اسحق الكندي يصرر عوضوح شديد أنه ومن أوجب الحق أن لانذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجدية.. وينبغي أن لانستحي من استحسان الحق واقتفاء الحق من أين أتى، من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق، من الحق، ولا تصغير قائله ولا بالآتي به، ولا أحد بخس الحق، بل

ونشطت الترجمة في عصر الرشيد ووزرائه البرامكة نشاطاً واسعاً، وكان مما أذكى جذوتها حينة إنشاء "دار الحكمة" أو "بيت الحكمة" وتوظيف طائفة كبيرة من اامترجمين بها، ووضع أسس ناظمة لعمل أقسامها ودوائرها المختلفة، وجلب الكتب إليها من بلاد الغرب (الروم وفق التسمية الدارجة أن الدارجة أن الماسية الكبيرة في عهد الرشيد يوحنا بن ماسويه، وكان طبيباً

نسطورياً من مدرسة جند يسابور، وفيه يقول ابن جلجل: "قلده الرشيد ترجمة الكتب القديمة الطبية، ممّا وُجد بأنقرة وعمورية وببلاد الروم حين سباها المسلمون، ووضعه أميناً على الترجمة، ووضع لحاباً حدّاقاً يكتبون بين يديه 47-. وإضافة إلى ترجماته فإن له مؤلفات كثيرة في الطب وتركيب الأدوية.

وللبرامكة فضل عظيم في إذكاء الترجمة حينئذ، فقد شجعوا بكلُّ ما استطاعوا على نقل الذخائر النفيسة إلى العربية من اللاتينية (الرومية) واليونانية والفارسية والهندية، ومن ذلك طلب يحيى بن خمالد السبرمكي إلى بطريرك الاسكندرية أن يترجم في الزراعة كتاباً عن الرومية (اللَّتينية). وقد عنوا عناية واسعة بترجمة التراث الفارسي ونرى جيلاً كبيراً ينهض في عصرهم والعصر الذي تلاهم بهده الترجمة، نذكر منهم آل سهل وعلى رأسهم الفضل بن نوبخت الذي ركز على ترجمة كتب الفلك48-، وكان يترجم للمأمون في حداثته بعض الكتب الفارسية ويعجب بترجمته49-. ومن أبرز المسترجمين للستراث الفارسي حينئذ محمد بن جهم البرمكي وزادويه بن شاهويه وبهرام بن مردانشاه وموسى بن عيسى الكسروي وعمر بن الفرخان وسلم صاحب خزانة الحكمة وسهل بن هرون أحد خزنتها المشهورين50-. ومن أنفس مانقلوه أمثال بزر جمهر وعهد أردشير بن بابك إلى ابنه سابور وكتاب جاويدان خرد في صنوف الآداب ومكارم الأخلاق وكتاب هزار أفسانه وهو أصل مــن أصول ألف ليلة وليلة. وقد نقل أبان بن عبد الحميد إلى الشعر سيرة أردشير وسيرة أنوشروان. وعـــلى نحو ما دفع البرامكة إلى ترجمة النراث الفارسي واليوناني دفعوا أيضاً إلى الانتفاع بالتراث الهندي وترجمنه، يقول الجاحظ: "اجتلب يحيى بن خالد البرمكي أطباء الهند مثل منكه وبازيكر وقلـبرُقل وسـندباد وفــلان وفلان" وقد عملوا في البيمارستان الكبير ببغداد وسرعان ما استعربوا وشـــاركوا هم وغيرهم من مستعربة الهند في نقل بعض الكنوز الهندية وخاصة في الطب والعقاقير 51-. وشمل نقلهم صحيفة طويلة في قواعد البلاغة سجّلها الجاحظ في بيانه 52- كما شمل قصتة السندباد وكتبا كثيرة في الحكايات والأسماء مما تولع به العامة 53-.

لكن موجة الترجمة وتمازج الثقافات وتفاعلها بلغت أوجها وغاية ازدهارها في عهد المأمون، الدي حسول "بيت الحكمة" إلى مؤسسة متكاملة، بالغة التنظيم والفاعلية، بحيث صارت أشبه بمعهد علمي كبير، وقد ألحق بها مرصده المشهور، الذي عين عليه يحيى بن أبي منصور وألحق به طائفة مسن نسابهي الفلكيين، مثل علي بن عيسى الاسطرلابي ومحمد بن موسى الخوارزمي والعباس بن سسعيد الجوهري56-. ولم يلبث هذا المرصد أن تحول إلى مدرسة رياضية فلكية كبيرة تخرج فيها عدد كبير من أشهر الفلكيين العرب.

ولعل من مآثر المأمون في مجال رعايته لحركة الترجمة، استغلاله لظروف السلم والحرب في علاقـــته بالروم في سبيل تحقيق بغيته المنشودة والحصول على أكبر قدر مما خلفه اليونان من تراث وفـــي المجالات كافّة. يقول ابن النديم: "لما استظهر (غلب) المأمون على ملك الروم كتب إليه يسأله إنفــاذ مايخــتار من العلوم القديمة المخزونة المذخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج

المامون اذلك جماعة منهم الحجّاج بن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا مااختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله، فنقل، وقد قيل إنّ يوحناً بن ماسويه ممن نفسذ إلى بلد الروم"55-. ويقول ابن نباته في ترجمته لسهل بن هرون: "جعله المأمون كاتباً على خرزائن الحكمة وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص، وذلك أنّ المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وكانت مجموعة عندهم في بيت لايظهر عليه أحد، فأرسلها إليه، واغتبط بها المأمون، وجعل سهل بن هرون خازناً لها"56-.

وكل هذه السيول من الترجمة كانت تجري معها سيول أخرى من تراث اليونان والفرس والهسند، حتى ليكاد الإنسان يظن أنه لم يبق شيء من هذا التراث لم ينقل إلى العربية، سواء منه ما اتصل بالعسلوم أو مااتصل بالصاحات أو ما اتصل بالفلسفة والحكمة أو بالعجائب والأسمار والخسرافات أو مااتصل بالعقائد والملل والنحل. وكانت كل هذه المعارف والآداب تتجمع في دكاكين الوراقين (مكتبات ذلك العصر ودور نشر المخطوطات)، ويطلب كل منها مايجد فيه متاعه.

وكانت الفلسفة اليونانية والمعارف العلمية أعظم ماحملت هذه العلاقات الثقافية، وقد مضى العقل العربي يهضمها ويتمثلها ويضيف إليها إضافات باهرة، والمتكلمون وعلى رأسهم المعتزلة هم من تعمقوا في الفلسفة بجميع شعبها ودقائقها، وقد عرضوها على بساط البحث، واستطاعوا أن ينفذوا إلى كثير من النظريات والأفكار التي لم يسبقهم إليها سابق.

وعلى هذا النحو أصبح العقل العربي في العصر العباسي عقلاً متفلسفاً، منفتحاً، كما أصبح عقداً علمية على هذا النحو أصبح لعقه وفقهه بعلوم الشعوب والحضارات الأخرى، بل أيضاً من حيث إسهامه فيها وإضافاته الجديدة، حتى ليضيف علوماً لأول مرة في تاريخ الحضارة الإنسانية على نحو ما أضاف الخوارزمي علم الجبر. وكان هذا العقل قد أظهر نضجه العلمي وإحكامه لوضع العلوم منذ القرن الثاني للهجرة، مما نراه جلياً في العلوم اللغوية والدينية ومباحث الكلام والتاريخ والطب والفلك والرياضيات.

ولعل علماً لم يزدهر في هذا العصر كعلم الكلام، ويراد بالكلام الجدل الديني في الأصول العقيدية لا عند المسلمين وحدهم، بل عند جميع الملل والنحل. وقد مضى كل متكلم مدافع عن عقيدة أو مذهب في ذلك العصر يتسلّح في دفاعه بالفلسفة اليونانية ومايتصل بها من منطق وغير منطق، حسنى ليقول الجاحظ بهذا الشأن: "ولا يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام متمكناً في الصناعة حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة "57-.

ومن الناحية العقلية وانتشار الثقافة فقد شهد القرنان الثالث والرابع للهجرة شيوع الفروع العلمية المختلفة التي أقدم العرب على ترجمتها إلى لغتهم العربية، إضافة إلى ماجادت به قرائحهم في كل علم مسن تلك العلون. وقد امتزجت في هذا المناخ الحضاري العظيم ثقافات الأمم وعلومها وآدابها استزاجاً رائعاً في ظل خلفاء منفتحين، ومجالس مفتوحة وإخاء اجتماعي لا نظير له. هؤلاء الفرس والهنود يتشقفون الثقافة العربية، وينتجون فيها، وهؤلاء وثنيّو حرّان وسريان العراق وبلاد الشام

يغرقون السبلاد بالكتب المترجمة عن اليونانية واللاتينية، وهؤلاء الخلفاء يشجّعون الطبّ والفلك والفلك والسّجريب أولاً لحاجبتهم إليها، هذا عدا الفلسفة اليونانية وحكمة الشعوب المختلفة. ونشطت حركة السّرجمة مسن اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية نشاطاً هائلاً، حتى إنّ ثبت الكتب المسترجمة عن السلفات المختلفة وعن اليونانية خاصة ليأخذ عجبنا، ثم نضجت في القرن الرابع للهجرة الثروتان الفارسية واليونانية، وأخذ العلماء يقبسون منهما ماحلا لهم.

وقد شهد القرن الرابع للهجرة صلات ثقافية واسعة بين العرب والفرس والروم والهنود، إضافة إلى الصسلات السياسية التي أحدثتها الفتوحات، وبذلك أصبحت اللغة العربية لغة رسمية لعدد كبير مسن الشعوب تسترجم مابينهم من علاقات سياسية وتجارية وثقافية ودينية. وتأثرت بهذا كله حياة العرب وحضارتهم فظهرت آثارها في فلسفتهم وكلامهم وعلومهم وآدابهم.

إنّ هذه الحركة الحضارية الرائعة كانت ذات آثار عظيمة في تاريخ النهضة العلمية والثقافية العسربية العسربية الرسلامية، والستي ماكسانت لتبلغ هذا الطور المتقدم لولا المناخ الفكري الاجتماعي والسياسي المؤاتيين ولولا التربة الانفتاحية الحضارية الخصبة، التي غذّت فروع المعرفة الإنسانية المختلفة. ولو لم يكن المناخ حضارياً في روحه وجوهره قبل التلاقح مع الثقافات والعلوم العالمية، لمسا استطاع استيعاب، وتمثّل تلك النزعات والتيارات الفلسفية والفكرية العديدة، وصهرها في بنيته العسربية المعروفة بخصائصها ومكوّناتها وملامحها الأهلية، إضافة إلى تطلّعاتها الإنسانية الكونية الشاملة.

#### 🖪 مصادر البحث وهوامشه

- 1. الجاحظ: البيان والتبيين 368/1.
- الدكتور شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الأول (دار المعارف بمصر، ط 6، 1976)، ص92.
- لويس غارديه: أهل الإسلام. ترجمة صلاح الدين برمدا (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1981)، ص99.
  - 4. المصدر نفسه.
  - 5. المصدر نفسه، ص100.
- الدكتور فيليب حتّي وأخرون: تاريخ العرب (بيروت، دار غندور، ط2، 1975)، ص423.
- المرجع نفسه، ص424، وياقوت الحموي: معجم الأدباء 259/2.
- التتوخي: الفرج بعد الشدة (القاهرة، 19-54)، ج
   ص149.

- 9. نقلاً عن فيليب حتى: تاريخ العرب، ص424.
- 10. بكسر الثاء أو فتحها وهو تعريب (Catholicos)).
  - 11. باقوت الحموى: معجم البلدان 662/2.
    - 12. للمصدر نفسه.
    - 13. المصدر نفسه، ص349.
    - 14. فيليب حتى: تاريخ العرب، ص425.
- جعل غيره من الرحالين عند الكنس ثلاثة فقط وهو أقرب إلى التصديق.
- 16. تعسني في الأرامية "أمير السبي"، ولا يستبعد أن بعسض يهسود بغداد كانوا من نسل الذين سباهم وجلبهم إلى العراق نبوخذ نصر سنة 597 وسنة 586 ق.م.
  - 17. فيليب حتى: تاريخ العرب، ص426.
- 18. أبو بشر متّى، هو ابن يونس القنائي من أهل دير

عبيدة.

36. الجاحظ: الحيوان 123/4.

37. الجاحظ: الحيوان 304/5.

38. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 334/2.

39. نيـنا بيغوليفسكايا: تفافـة السريان في القرون الوسـطى. ترجمة الدكتور خلف جراد (دمشق، دار الحصاد، 1990). وفيه فصول إضافية عن المسـدرانية في تلك المسـدرانية في تلك المرحلة.

40. المصدر نفسه، ص76.

41. المسعودي: مروج الذهب 241/4.

42. ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء، ص37.

43. ابن النديم: الفهرست، ص294.

44. ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، ص68-69

45. فيليب حتّي وأخرون: تاريخ العرب، ص380. حيث جاء أن المأمون كان يقدّم لحنين من الذهب

زنة ماينقله من الكتب.

46. الكندي (يعقوب بهن اسحق): رسائل الكندي الفلسفية، ج1، ص102.

47. لبن النديم: الفهرست، ص382.

48. الجهشياري: الوزراء والكتاب (القاهرة: 1938)، ص232.

49. ابن النديم: الفهرست، ص174-341.

.50 المصدر نفسه، ص342، 421.

51. الجاحظ: البيان و التبيين 92/1.

52. ابن النديم: الفهرست، ص424.

.53 المصدر نفسه، ص424.

.54 المصدر نفسه، ص383.

.55 المصدر نفسه، ص3390.

56. لبسن نسباته: سسرح العيسون (القاهرة، مطبعة الموسوعات، د.ت)، ص166.

.57 الجاحظ: الحيوان 134/2.

قَـنَى. كان مسيحياً عالماً بالمنطق، والبيه انتهت رئاســة المنطقيين في زمنه، نزل بغداد بعد سنة عشرين وثلاثمائة المهجرة، وكانت وفاته في سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة المهجرة = 908 المميلاد.

19. أبو سسعيد اليسرافي، هو الحسن بن عبد الله المسرزبان السيرافي النحوي! سكن بغداد وتولى القضاء بها، وكان سن أعلم الناس بنحو البصدريين، وتوفي سنة ثمان وستين وثلاثمائة للهجرة = نحو 948 للميلاد.

20. الجاحظ: الحيوان 70/4 وما بعدها.

21. ياقوت الحموي: معجم الأدباء 238/19.

22. الجاحظ: الحيوان 61/1.

23. المصدر نفسه: ص60.

24. ياقوت الحموي: معجم الأدباء 281/18.

25. ابن النديم: الغهرست ص144.

26. الزجاجي: مجالس العلماء، ص288.

27. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 271/2.

28. المسعودي: مروج الذهب 286/3. 29. طيفسور (أحمد بن أبي طاهر): تاريخ بغداد، ص

> 45. 30. المسعود*ي: مزوج الذ*هب 245/4.

31. الجاحظ: الحيوان 442/4.

32. أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني (طبعة دار الكتب) 146/3

33. ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة 29/2.

34. ابسن أبسي أصيبعة: عيون الأنباء (بيروث، دار الفكر العربي)، ج2، القسم الأول، ص124، وابن القفطسي: أخبار الحكماء (طبعة الخانجي)، ص 249.

35. حـنين بن إسحق (808-873م): طبيب وشماس نسطوري، من قبيلة عباد العربية، ولد في الحيرة (العسراق). تضلع مسن اليونانية. عينه الخليفة المسامون عـلى "بيـت الحكمة". انصرف إلى السريانية والعربية بعض كتب الخلاطسون وأرسطو وجاليسنوس، وله مؤلفات أفلاطسون وأرسطو وجاليسنوس، وله مؤلفات

# بشر فارس مصطلحاته الفنية و الفلسفية

جورج عيسي<sup>(\*)</sup>

### أ ـ التعريف ببشر فارس:

بشــر فارس في مصر سنة 1906م من عائلة لبنانية الأصل(1) وتعلم في مدرسة الآباء **و لله** الآباء **و لله** اليسوعيين في القاهرة، وبعد سنتين من حصوله على شهادة الثانوية العامة عام 1924م، سـافر اللي بــاريس ودرس الآداب فــي جامعتها "السربون"، فحصل على اللسانس ثم على درجة الدكتوراه في الآداب عام 1932م، وكانت رسالته فيها "العرض عند عرب الجاهلية".

رحل إلى ألمانيا ولندن ليستزيد من طلب العلم، ثم عاد إلى مصر ليتفرغ للأدب وحده، وفي عام 1944م أشرف على تحرير مجلة "المقتطف"، واستحدث فيها باب "التعريف والتنقيب" لمدة عام، انصرف بعدها إلى عمله الأدبي الخالص.

كان بشر واسع الثقافة متقناً للغة الغرنسية كاحد أبنائها المتقفين ثقافة عالية إلى جانب إتقانه اللغة الألمانية والإنغليزية، أما اللغة العربية "فقد كان ضالعاً منها، عارفاً بأسرارها، محيطاً بأدق دقائقها إلى درجة لا تتوافر إلا في رجال المجمع اللغوي وفي أساطين اللغويين في العالم العربي (2). وتأتي شهادة يوسف مراد في نصوص بشر فارس العربية مؤيدة لذلك بقوله إنها "تحمل الطابع الأصيل لسر السلغة العربية وسحرها وثرائها، وذلك لأن وراء النص روحاً أميناً صادقاً، ولأن اللغة عندما يمتلك الكاتب ناصيتها وتصبح بين يديه طيعة، تزيد من جلاء الفكر وعمقه، كما أن أصالة الفكر وعمدد وجوه لطائفه تزيد من رونق الألفاظ وبعد تأثيرها في النفس"(3) وهو في لغته على حد تعبير لويس عوض لم يكن ذلك الصانع الماهر للجواهر الأصيلة فحسب: "يدبج ويصقل وينشر الماسة بالماسة، ويستعقب مستصفر الأحجار بدقيق الإبر ... بل كان يدخل أيضاً في عراك مع الأفاظ، ليستولد من الألفاظ جديد المعاني".(4) كل ذلك بأسلوب العالم الأديب "فكل كلمة في

<sup>&</sup>quot; - باحث من سورية من مؤلفاته (شيخ المصورين العرب يحيى بن محمود الواسطى).

موضعها، وكل جملة تؤدي المراد بلا زيادة ولا نقص، وعبارته مفصلة على قدود معانيه تفصيلاً ليس أدق منه ولا أحكم مع الوضوح وإشراق الديباجة ولطف التخير وحسن التصرف مع اجتراء العالم الواثق على الاستحداث حين يقصر الموجود عن حاجة التعبير "(5).

أما أدبه فإنه يمثل الأدب الرفيع الذي ظل يكافح سنوات طويلة نظرياً وعملياً من أجل تثبيت دعائمه، وقد تبلورت دعوته تلك \_ أدباً وشعراً \_ في "المذهب الرمزي" الذي كان واحداً من رواده في الأدب العربي إن لم يكن رائده الأول (6).

أما اهتماماته فقد كانت متعددة تطلعنا عليها مؤلفاته في شتى ميادين الثقافة كما سنرى.

لقد كان بشر فارس علماً بارزاً من أعلام الفكر العربي الحديث، تعرف مكانته وترحب به المؤسسات والمحافل العلمية والفنية، المحلية والعالمية، فهو عضو اللجنة التنفيذية لمعهد الموسيقا الشرقي بمصر منذ عام 1930م، وواحد من المشاركين في مؤتمرات المستشرقين منذ عام 1935م إلى جانب طه حسين ومصطفى عبد الرزاق من العرب، ومشارك في تحرير دائرة المعارف الإسلامية في هولندا منذ عام 1936م. وبعد ذلك نراه عضواً مصرياً في المعهد الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة، وعضواً في الجمعية الدولية لنقاد الفن، ورئيس الشعبة المصرية فيها، وعضواً بالمجمع العلمي المصري(7) ثم السكرتير الفخري لهذا المجمع، إلى أن توفي في القاهرة في 21 شباط من عام 1963م.

### 2 ـ آثاره وأعماله:

كسانت اهتمامات بشر فارس الثقافية متعددة، تطلعنا عليها مؤلفاته في ميادين الفلسفة والاجتماع واللغة والآداب والفن والعلوم، وكلها تدور حول إبراز أهم وجوه الحضارة العربية وأصالتها.

وهــو إن كــتب أكثر أعماله العلمية بالفرنسية، إلا أنه "لا يكتب بها عن أدب فرنسا وحضارة فرنسا" ولكــن يكــتب بهـا عن أدب العرب وحضارة العرب، بل يكتب بها عن أخص وجوه هذه الحضارة العربية التي لا يعرفها إلا المتفقهون في الحياة العربية والتاريخ العربي"(8).

#### أ \_ في علم الاجتماع واللغة والأدب والنقد الأدبي:

- العرض عند عرب الجاهلية، بحث في علم الاجتماع) بالفرنسية، رسالة نال بها شهادة الدكتوراه من جامعة باريس "السربون"، عام 1932م.
- 2 (المصماعب الملغوية والمشقافية والاجمئماعية التي تعترض الكاتب العربي والاسيما في مصمر)، منشورات "مجلة الدراسات الإسلامية"، في 24ص. باريس 1936م، وأصبحت تكرس في السربون، نشر ملخص عنها في مجلة "الهلال" ع يناير 1938م وفي "المقتطف" ع فبراير 1938م.
- 3 (مجرى الأدب العربي الحديث في مصر لسنة 1938م، من الناحية الاجتماعية) محاضرة

(في منزل الوحسي) لمحمد حسين هيكل، و(على هامش السيرة) لطه حسين، و(سارة) لعباس محمود العقاد، و(في الطريق) لإبراهيم المازني، و(سندباد عصري) لحسين فوزي، و(عصفور من الشرق) لتوفيق الحكيم(9).

4 (مساحث عسربية، فسي اللغة والاجتماع)، مطبعة المعارف ومكتبتها في مصر 1939م، وكان بعض أبحاث الكتاب مثل "مكارم الأخلاق الإسلامية"، قد ألقي مختصراً في مؤتمر المستشرقين المنعقد في روما سبتمبر 1935م، وقد عمل المستشرق نلينو (10) على نشره بالفرنسية في "المجلة الأكاديمية الوطنية للعلوم"، في روما مج 13 ج5-10 سنة 1937م، ونشر بحث "المروءة" مختصراً في "تكملة دائرة المعارف الإسلامية"، في ليدن (هواندا) سنة 1937م، ونشر بحث "في اصطلاحات الموسيقا والفلسفة"، مختصراً في مجلة: "مجمع اللغة العربية الملكي"، في مصر 1935م، وألقي بحث "تاريخ لفظة الشرف"، مختصراً في مدرسة العلوم الشرقية للجامعة الأمريكية في القاهرة مارس 1939م.

وألفي بحث "مسلمون في فنلندا"، محاضرة في جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة آذار 1939 م. كما نشرت له مباحث أخرى بالفرنسية: "العرض" في دائرة المعارف الإسلامية ليدن 1936م، و"الفتوة والهجاء والمفاخرة"، في تكملة دائرة المعارف الإسلامية ونقلت إلى الانغليزية والالمانية في السفر نفسه.

5 ــ (اصطلاحات عربية لفن التصوير)، منشورات المجمع العلمي المصري 1948م.

#### س \_ في القصة والمسرحية:

- أ ـ (مفرق الطريق): مسرحية في فصل واحد، مطبعة المعارف بمصر مارس 1938م، كما نشرت في ملحق "المقتطف" عدد مارس 1938م ثم صدرت عن دار المعارف بمصر ط2 سنة 52/1م، وقد نقلها مؤلفها إلى الفرنسية ونشرها في "المجلة المسرحية"، بباريس، ومثلت هناك على المسرح عام 1950م، وفي عام 1951م ترجمت إلى الألمانية وظهرت على المسرح في مهر سالزبورغ الدولي في النمسا عام 1951م وفي فيينا 1952م وفي مونستر بألمانيا عام 1954 (11).
  - 2 \_ (سوء تفاهم): مجموعة قصص، مطبعة المعارف بمصر فبراير 1942م.
- 3 ـ (جبهة الغيب): أحدوثة شرقية في خمس مراحل، منشورات مجلة "شعر"، بيروت 1960م وقد تـرجمها المؤلف إلى الفرنسية وسجل نصها الفرنسي في جمعية المؤلفين والملحنين المسرحيين في باريس عام 1952م(12).

### 泰泰泰 التراز المسرب عهد وهد وهد وهد وهد وهد و 80 جماد و 80 مهد و 8

4 ـ و ـ له قصـ ص قصيرة نشرت بين عامي 1927م و 1934م منها: (قطعة لحم) التي فازت بالجائرة الثانية في مسابقة القصة العصرية في مجلة "الهلال"، (13)، وقصص بالغرنسية نشرت في (كراسات الجنوب) بمرسيليا.

#### ج \_ في الفن:

- 1 (منمنمة دينية تمثل الرسول، من أسلوب التصوير العربي البغدادي): "جوها، بنيتها، صيغها، علاقتها بفن التصاوير المسيحية في الشرق"، باللغة الفرنسية مع موجز باللغة العربية، منشورات المجمع العلمي المصري 1948م.
- 2 (سر الزخرفة الإسلامية): باللغة الفرنسية مع موجز باللغة العربية، منشورات المعهد الفرنسي المثار الشرقية بالقاهرة 1952م، وكان قد عرض قسماً منه في المعهد الفرنسي عام 1947م.
- 3 ــ (مخطــوط عربي مزوق في النبات) باللغة الإنغليزية، نشر في نيويورك عام 1952م في مجموعة ذكرى أرنست هرزفيلد.
- 4 ــ (كــتاب الــترياق، أشـر عربي مصور)، بالفرنسية مع مقدمة بالعربية، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة 1953م، نال عليه جائزة أكاديمية الفنون الجميلة بباريس عام 1954م وجائزة جمعية مصر ــ فرنسا.
- 5 ــ (الفن القدسي في التصوير الإسلامي الأول) بالغرنسية مع موجز باللغة العربية ــ القاهرة
   5 ــ (الفن القدسي في التصوير الإسلامي الأول) بالغرنسية مع موجز باللغة العربية ــ القاهرة
- 6 ـــ (كيف زوقت العرب كتب الفلسفة والفقه)، باللغة الفرنسية مع موجز بالعربية، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق 1957م.
- 7 ــ (طلاسم مصورة): مجموعة أرنست كول عن الفن الإسلامي في العالم، منشورات (الأخوان مان). برلين 1959م.
- 8 ـ محاضرتان في قيمة الموسيقا العربية): ألقاهما في سالزبورغ (من أعمال النمسا) في عام 1959م بناء على دعوة من أكاديمية الفنون إلى الحكومة المصرية للمشاركة في المهرجان السنوي الذي يقام في المدينة (14).
- 9 ــ (ســوانح مسيحية وملامح إسلامية في مخطوط عربي مزوق في القرن السابع)، باللغتين
   العربية والفرنسية، منشورات المجمع العلمي المصري بالقاهرة 1961م.

#### د ــ في الترجمة:

لـم يشـتغل بشر في الترجمة كي لا يصرفه ذلك عن البحث والإبداع، ولكنه نقل إلى العربية

بعض المقطوعات الشعرية عن الغرنسية لبودلير (15) وعن الألمانية لشيلر (16) وشيئاً من فلسفة برغسون (17)، ومقالاً عن الشعر الأندلسي وتأثيره في شعر المطربين لهنري بيريس(18) وبعض المقالات الفلسفية والأدبية.

#### هـــ في التحقيق:

كما لم يشتغل بشر نفسه في تحقيق المخطوطات، لكنه حقق بعض الفصول والنصوص القصيرة التي تخدمه في استكمال أبحاثه ودراساته، من ذلك فصول في (المروءة) للأردبيلي ومؤلفين آخرين مجهولين (19) ونص (في عدم تحريم التصوير في الإسلام) لأبي على الفارسي النحوي (20) ونصل أخر (رسالة في الألوان) لبدر الدين المظفر يعود تاريخها إلى منتصف القرن السابع الهجري (22).

#### و \_ مقالات متفرقة:

في جميع مناحي الأدب واللغة والفن والعلوم والنقد والتعقيب تعد بالمئات، نشرها في مجلات عربية وأجنسيية (23) إلى جسانب المحاضرات التي ألقاها في جامعات القاهرة وبيروت ودمشق واستنبول وباريس والنمسا وألمانيا، والأحاديث التي أذاعتها له محطات الإذاعة في القاهرة وبيروت ودمشق.

#### ز ــ ويبقى الأهم من الناحية الإبداعية:

ماكتــبه بشر فارس من شعر رمزي منذ عام 1928م إلى آخر حياته نشره في مجلات عربية، وقــد وافاه الأجل قبل أن يعمل على جمعه وإصداره في ديوان، وقد قمتُ بجمع هذا السُعر لإخراجه في ديوان خاص تقديراً وذكرى للأديب الكبير الذي بحث وأبدع وأعطى.

### بشر فارس في مصطلحاته:

مد بشر فرس اللغة بكثير من المصطلحات وحدد معانى بعض الألفاظ المشتبهة، وتعقب مدلولات ألفاظ أخرى في تطورها التاريخي ... إن كان ذلك في كتبه أو مقالاته أو ما ألقاه في مؤتمرات المستشرقين أو ما حرره في دائرة المعارف الإسلامية، وهو ما أشرنا إليه في الفقرة الأولى ... 4 من بند مؤلفاته.

ففي ميدان المصطلحات أصدر بشر رسائته (اصطلاحات عربية لفن التصوير) عام 1948 م وعندما نشر في العام نفسه كتابه (منمنمة دينية تمثل الرسول من أسلوب التصوير البغدادي)، ضمته تلك الاصطلاحات مع ما يقابلها بالفرنسية، وتبلغ عدتها مايزيد على مائة اصطلاح، وقال إنه لم يستوف فيها أغراض فن التصوير \_ إنما شملت من الألفاظ ما اقتضاه الموجز العربي(24).

وكانت طريقته في وضع هذه المصطلحات على ثلاثة أوجه:

- الوقوف على الألفاظ المخصصة السائرة بين الناس في مصر أو غيرها بعد التحري عسنها، بحيث "لا يبعد عن إدراك العامة للفظ ولا ينزل به عن أصوله في اللغة الفصحى" (25).
  - 2 ــ استخراج الألفاظ بالتتقيب والمطالعة من كتب العرب والمستعربين على صنوفها.
- 3 ــ اســتنباط الألفــاظ من طريقين: إما أن يستمدها من اصطلاحات عريقة لفنون أخرى مثل الموسيقا والفلسفة واللغة والأدب وإما أن ينظر في بعض الألفاظ الفصيحة فينقلها بصورتها أو يشـــتق مــنها مايناسب غرضه من الفن "وتراني في أثناء النقل أتقرب ما استطعت من الــــلغة الجاريـــة عندنا لهذا الزمن، ملتفتأ إليها أو مستشهداً بها خشية أن تتسع الفجوة بين الذوق السائد واللفظ المستنبط فيموت وليداً (26).

وقد شرح بشر فارس هذه المصطلحات على نحو واضح محدداً دلالاتها، مشيراً إلى مظانها في المعجمات وكتب واللغة الأدب، ومعقباً على بعضها مما خالف فيه (مجمع فؤاد الأول للغة العسربية)، وعسرض إيضاحه لهذه الاصطلاحات مع الاحتجاج لها على أعضاء (المجمع العلمي المصري) في جلسة علنية بتاريخ السابع عشر من أيار سنة 1948م، وذلك على نحو لا يفهم المراد مسنه كما يقول عبد القادر المغربي(27) إلا المشتغلول بفن التصوير الذين نشر هذا البحث من أجل فاندتهم، فلا غرو إذا اقتنوه واتفقوا على مداولة هذه المصطلحات بينهم (28).

ونعرض هنا هذه المصطلحات بعد تشذيبها وترتيبها حسب الأحرف الهجائية:

أثاره : بقيـة من أسلوب ذهب شأنه، فتلمح إليه في أسلوب آخر مستجد، ففي (اساس البلاغة): "وهم على أثاره من علم أي بقية منه يؤثرونها عن الأولين".

احتذى : حكى واقدت من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية وكذلك في باب الغناء، جاء في (الأغاني): يحتذي إسحاق بن إبراهيم على المثال فيحكيه".

أداء : تعبير حسى بواسطة طرائق الصنعة.

استمداد : استعانة الفنان أو الصناع بعمل غيره، مأخوذ من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية، وبخاصة كما في (أسرار البلاغة)، للجرجاني: (باب الاتفاق والسرقة والاستمداد والاستعانة).

أسلوب : مذهب في الفن، من الأسلوب في الأدب.

اصطراف : أن ياخذ الفنان المتصرف موضوعاً أو صيغة أو غيرهما فيحوله من وجه إلى وجه، ويسمى أيضاً نقل المعنى، وهو بدلاً من "الاختلاس" الذي هو من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية، ولكن استعمال الاختلاس يوقع في لبس مستكره كما أن "نقل المعنى" لا يقع موقع اصطلاح، لشيوع كلمة النقل وعمومها، أما الاصطراف وهو مقتبس

مــن كــتاب (العمــدة) فهو لفظ شامل لأنواع الأخذ ومنها الاختلاس، فمن باب التجوز والتخصيص معاً يكون الاصطراف للغرض الذي وُضّح فوق.

النِّزِّ : هو "القماش" عند المعاصرين، مولد عامى، والبزاز في الأدب واللغة معروف.

يِزَّة : شكل معين من "البزة: الهيئة والستارة واللبسة" كما في (لسان العرب).

بنية : خطة تنتظم بها أجزاء التصويرة.

تأليف : الجمـع العام لعناصر التصويرة مع اختراع، من "التأليف"، عند أهل صناعة الموسيقا مثل الفارابي(29).

تجاتُف : تمايل أجزاء التصويرة أو غيرها بعضها عن بعض في نظام مجموعها، من جنف: مال وعدل، واللفظة في القرآن، ضدها: تراصف.

تراصف : معادلة أجزاء التصويرة أو غيرها في نظام مجموعها، وهو من الرصف، "ضم الشيء بعضه إلى بعض ونظمه، ونجده بهذا المعنى في الأدب "كلام متراصف الفقر" (30).

ترتيب : وضع الشيء مع غيره في نظام معدل، من الترتيب"، وضع الشيء مع شكله كما في (الفروق اللغوية)، للعسكري.

تزويق : "مسن زوق" المعسنى العسام: تزيين وهو مشهور، ولكن المعنى الخاص هنا هو تنميق الكتاب وغيره بواسطة التصاوير في سبيل الإيضاح على الغالب، كما في (كليلة ودمنة): "وقد ينبغي للناظر في كتابنا هذا أن لا يجعل غايته التصفح لتزاويقه"، والتزويقة: التاء للمرة الواحدة نحو تصويرة، والمزوق: من يتعاطى صناعة التزويق، والمزوق: الكتاب وغيره موضح بالتصاوير.

تسهيم : هـ و التزيين في الرسم بالخطوط المتقاربة لإظهار صبغ أو ظل وهو مستخرج كما في (المخصص) لابن سيده من قولهم: "ثوب مسهم": الذي تشبه خطوطه أفاويق السهم" (31).

تصوير نقش : الأولى شانعة، والتصوير معنيان: الأول: إحداث شكل ممثل بطريقة من طرائق الفنون نحبو الرسم والنحت، والثاني: تلوين الشكل الممثّل، وكلا المعنيين مستعمل في القديم والحديث، لكن التصوير بمعناه الأول هو المشهور، ويحسن البحث عن اصطلاح موقوف على المعنى الثاني، ولفظة "النقش" هي المقترحة، ففي (تاج العروس): "النقش تلوين الشيء بلونين أو ألوان كالتنقيش" وعلى هذا يكون الناقش من يمثل الأشكال على اختلاف أنواعها مع استعمال الألوان، كالمصور بالمعنى الثاني، ونجعل النقاش من يبسط الدهن على الحيطان حكما في لغة مصر اليوم للما استعمال المعاصرين النقش في موضع الحفر والنقر فهو خطأ، إذ إن النقش في الخاتم مثلاً لا يفيد الحفر بل إحداث شكل والنقش في الحاتم في الحجر يفيد التعميل المعرض الأخير، والنقش في الحاتم في الحاتم المؤل الغرض الأخير، وذلك بالعودة إلى (المفردات)، للراغب في أصحاب الرقيم الذين قبل فيهم إنهم "نسبوا

#### \$\$\$ الراز العرب \$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$\$ الراز العرب \$\$\$\$\$\$\$\$\$\$

إلى حجر رقم فيه أسماؤهم".

تصويرة : الستاء لسلمرة الواحسدة والجمع تصاوير، وهي غير موجودة في الكتب إنما الموجود: صدورة وتصاوير، والتصاوير مغردها تصويرة، وهي من اللغة السائدة في مصر اليوم وهي صحيحة(32).

تقويم : خصائص سيماء معنية، وفي القرآن القد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم".

تناسب : حسن المواقع باعتدال النسب في العمل الفني.

تنسيق : وضع الشيء مع غيره في نظام بناسبهما.

تنظيم الألوان : جمع أصناف منها متجاورة أو متباعدة، من "التنظيم: وضع الشيء مع ما يظهر به، ولهذا استعمل النظم في العقود والقلائد لأن خرزها ألوان يوضع كل شيء منها مع مايظهر به"، كما في (الفروق اللغوية) للعسكري.

تنميق : تحسين وتريين، ففي (لسان العرب): "تمق الكتاب حسنه وجوده، والثوب النميق والمنمق: المنقوش"، والتنميق في باب الفن بهذا المعنى، وعند ابن خلدون: "ومن صناعة البيناء مايرجع إلى التنميق والتزيين". والتنميقة: التاء للمرة الواحدة، والمنمق: المكان المزدان بأنواع التحاسين من بناء ونحت ونقوش وتنجيد وما إليها، أو مجموع ذلك وهي من نمق ينمق، أما المنمق: فهو من يتعاطى صناعة التتميق.

تهاويل : تـناميق مختلفة الألوان، مغردها تهويل، والتهاويل في (لسان العرب): "زينة التصاوير والنقوش والوشي والسلاح والثياب والحلي"، وفي (نهاية) ابن الأثير: رأى جبريل ينتشر مـن جـناحيه الدر والتهاويل أي الأشياء المختلفة الألوان، وزاد صاحب (اللسان): "أي تزايين ريش جبريل وما فيه من صفرة وحمرة وبياض وخضرة".

توازُن : تكافؤ عناصر التصويرة في التوزيع.

تواشع : صلة دانية بين تصويرتين أو بين طريقتين قد تكونان من عهدين مختلفين أو مصدرين متباعدين.

جلّل، عالى على : يقال: عالى على الحائط بأدوات التنميق، وجلل الحائط وغيره بها أو بالنسائج والسجف، وفي (مقدمة ابن خلاون): "من الحجر والجير وغيرهما مما يعالى على الحيطان عند التأنق كالرخام والصدف". ثم "المعالاة على البناء بالتنميق"، وفيها أيضاً: "جال الحائط بالكاس"، وفي (المخصص): "ثوب أحمر يجلل به الهودج" وفي (لسان العرب): مادة ل.ف.ع: نساء المؤمنين: "متجللات بأكيستهن".

حائل : صفة اللون إذا تغيّر.

خيالة : شخص أياً كان، ممثل، ففي (كليلة ودمنة): من أغراض هذا الكتاب إظهار خيالات الحيوانات، وخيالات هنا أدنى إلى أن تكون جمع خيالة من أن تكون جمع خيال، ولو

أراد جمع خيال لقال: "أخيلة"، كما في (تاج العروس).

والخيالــة في اللغة كالخيال أي ما تشبّه لك في اليقظة والحلم من صورة، وأيضاً شخص الرجل وطلعته غير أن الخيالة للمعنى الذي عيّناه(33).

دأب : مايتمكن بطول المزاولة لأسلوب.

دهاتة : صناعة التلوين بالدهان (34).

رفّاف : صفة اللون المتلكئ، وفي (اسان العرب): 'رف لونه: برق وتلألا"، وفي (المخصص): 'بريق اللون وإشراقه ورفيفه'.

رُقعة : أداة نحو ورق أو خشب أو حجر، يختارها الفنان لإنجاز عمله فيها، من "الرقعة التي تكسنب، و"رقعة الشطرنج: لوحه" و"رقعة الثوب أصل نسيجه وجوهره"، وفي (محيط المحيط) لبطرس البستاني: "رقعة الثوب المنقوش نسيجه الأصلي الذي رصف عليه النقش".

رقُن : زين الكتاب بالأصباغ البراقة والرفافة في الخطوط أو الرسوم، في (المخصص): ترقين الكتاب تزيينه، وكذلك تزيين الثوب بالزعفران أو الورس"، وفي (لسان العرب): "السرقان والسرقون: الزعفران والحناء.. والترقين: التلطخ بهما". وفيه أيضاً: "الرقون: السنقوش"، والترقين: مصدر رقن، والترقينة: التاء للمرة الواحدة، والمرقن: من يتعاطى صناعة الترقين.

زُخْرُف : لفظ شامل لأنواع التزبين والتحسين، فهي في العربية كما في غيرها لفظ عام، في (لسان العرب): "الزخرف الذهب ثم سمي كل زينة زخرفا"، ومما يدخل تحت الزخرف: النقوش والتصاوير والتمويه بالذهب. والزُخْرُفة: التاء للواحدة صيغة من صيغ الزخرف، أما الزّخسرفة: فمصدر زخرف، وزّخرف: الفعل من الزخرفة وهو أعم من زان وزين وكلاهما يفيد التحسين، والمُزخرف: من يتعاطى صناعة الزخرفة.

ساذَج : "معــرب ســادة الفارســية وهــو ما لا نقش فيه"، وبهذا المعنى سائرة عند الحائكين والبزازين في مصر.

سَبَكَ : سـبك موضوعاً أو صيغة: أخذه من غيره وأفرغه في قالب له، وهو من اصطلاحات الأقدمين في باب السرقات الشعرية.

سنتة تصويرية : مذهب منوارث في فن النصوير.

صَدر : صدر التصويرة: المستوى الذي يبدو أقرب مايكون إلى الناظر، من "الصدر أو كل شيء كصدر النهار وصدر الكتاب".

صنْعة : مجموعة الوسائل والطرائق في فن من الفنون، في (الأغاني): "تغنت يوماً صلفة جارية زرياب بصنعة إبراهيم الموصلي"، وفي (مسالك الأبصار في ممالك الأنصار)

للعمري: "صنعة الفص وصنعة الدوائر".

صيغة : مادة على ثلاثة الاصطلاحات الأجنبية: الموضوع على ثلاثة الاصطلاحات الأجنبية:

Sujet, motife, théme

والستمييز بيسنها جعل "الموضوع" للاصطلاح الأول وأدخله في الشائع واستنبط الصيغة للثاني والمطلب للثالث.

طابيَّة : عمامة المطران، وهو لفظ سائر في سورية ولبنان.

طارئة : طريقة أو صيغة هاجمة من الخارج على أسلوب من الأساليب.

طريقة : منهج الأداء، من الاصطلاحات في الموسيقا والأدب.

عصاب : شريط غير دقيق، منمق، يعصب التصويرة وغيرها أي يشد أطرافها أو أوساطها، والعصاب في اللغة: ما عصب به من منديل ونحوه.

عَمارة : كل ما يغطي الرأس ويتعذر تعيينه، في (لسان العرب): "عمارة وعمار: كل شيء على الرأس من عمامة أو قلنسوة أو تاج أو غير ذلك.

عُمدة الأشخاص : شخص رئيس أو مقصود في تصويرة تضم أشخاصاً كثيرة.

غِرار : المثل الكامل الذي يجري عليه الفنان، والفرق بين "الغرار" و"المثال modéle" أن هذا غير مختص بمعنى الكمال.

غُرة الكتاب: تصويرة تزين أوله من معان مختلفة لكلمة الغرة تفيد الاستهلال والطلعة والضوء.

غور : عمــق تراه في النظار، من 'غور الكهف'، و'فلان بعيد الغور: متعمق النظر' كما في (أساس البلاغة).

فصيلة : جـزء مـن أجـزاء التصـويرة يبرز وحده للعيان، من "الفصيلة: القطعة من أعضاء الجسد"، كما في (القاموس المحيط).

فن اصطلاحي : فن متواضع عليه من زمن (35).

فن التصاوير : علم الأشكال المصورة بالدهن أو النحت وغيرهما.

قَتْباز : رداء القسيس، لفظ سائر في سورية ولبنان.

كساء : اللباس على أي شيء وقع وفيه أطواء ومكاسر ظاهرة.

لطيف : صغة الصبغ الذي غلب عليه اللين والرقة.

لياتة : هشاشة الخط في الرسم مع مهارة.

فحرقش : شوب أو غيره كثير الألوان المتميزة في (المخصص): ثوب "مبرقش: منقوش"، وفي (لسان العرب): و"البرقشة شبه تنقيش بالوان شتى، وأصله من أبي براقش".

متظاهران : شخصان أو شيئان ولَّى كل واحد منهما ظهره للآخر، الضد: متواجهان.

متواجهان : شخصان أو شيئان متناظران وجها لوجه، الضد: متظاهران أو متدابران.

محرف (أو المحترف) : في (التاج): المحرف كمجلس، والمحترف بفتح الراء: موضع يحترف فيه الإنسان ويتقلب ويتصدرف، ومعلوم أن الحرفة هي الصناعة التي يتكسب منها صاحبها وهكذا نضيف إلى "المصنع والمعمل": المحرف أو المحترف مخصوصاً بالصناعة اليدوية الحاذقة، الجمع محارف.

مخلّب : الثوب الكثير الوشى، بالرجوع إلى المعاجم القديمة.

مرأى : كـل مايقع تحت بصرك في الخليقة أما "المنظر"، فهو من الاصطلاحات الشائعة: فيفيد مجموعـة أشياء تأخذ بصرك وأما "المشهد" وهو شائع أيضاً فمنظر ينطوي على حركة ظاهرة أو خفية وهناك "النظارة".

مَسَاق : مصدر السوق أو مكانه، وهو المجرى الذي يطّرد فيه أسلوب من أساليب التصوير. عند المعاصرين "تبار" والتبار فيه شدة لا حاجة إليها هنا.

مَسَخ : مسخ موضوعاً أو صيغة: حوله من شكل إلى شكل في تحريف أو تشويه، وهو من اصطلاحات الأقدمين في السرقات الشعرية، ومن "مسخ الكاتب"، الذي يحيل المعنى إذا هو صحف.

مسيح \_ ممسوح : صفة البزحين، لا تبدو فيه مكاسره و لا أطواء من "درهم مسيح: لا نقش عليه"، و"رجل ممسوح الوجه: لا عين و لا حاجب"، كما في (أساس البلاغة).

مشاكات : تكافؤ في الشكل.

مُصمَت : كلمة سائرة عند الحائكين والبزازين في مصر، وفي (لسان العرب).

تثوب مصمت : لونه واحد لا يخالطه لون آخر".

مطلب : موضوع معلوم يتناوله الفنان وقد يتصرف فيه، من "المطلب: المسألة في العلم".

مُعسرُجة: صغة الأطواء والمكاسر إذا كانت على التواء، من "ثوب معرج: مخطط على التواء"، كما في (القاموس المحيط)، وذلك بعد نقل التعرج من الخطوط إلى الأطواء.

مَكَسَر، طوى : الجمع: مكاسر وأطواء، وهي مواقع طي الثوب وطرائقه، والكلمتان غير بعيدتين عن اللغة السائرة.

مناظرة : علاقــة أو مشابهة بين اثنين، من "ناظرت فلاناً بفلان والشيء بالشيء" جعلته نظيره، وفي اللغة: النظائر بمعنى الأمثال والأشباه.

مَنْزُع : مايميل بالأسلوب إلى جهة ما، من "المنزع: النزوع إلى الغاية"، وهي "نزاع"، عند ابن سونا ولكنها توقع في اللبس، كما أن النزعة مما يدور على السنتنا اليوم بغير تدقيق(36).

مُنسربة : طريقة أو صيغة داخلة خاسة في أسلوب من الأساليب مع تأثير محدود.

مندال : نمط خاص في صناعة العمل الفني، من "لا نسج أحد على منواله"، كما في (أساس البلاغة).

مهاد : ساحة التصدويرة، عليها يتشكل الموضوع. عند المعاصرين "أرضية" وهي موادة عامية. في (لسان العرب): "المهاد كالأرض جعلها الله مهاداً للعباد، والمهاد الفراش، وقد مهددت الفراش مهداً: بسطته ووطأته"، فكأن المهاد شيء مفروش، موطأ لقبول هيئات الأشخاص وأصناف الألوان وتفاريق المنمق، فنقول مهاد الصورة من ذهب، والمهاد غير "الرقعة"، وهدو غير "الخلفية"، فهذه تفيد (مما أنقله عن المجمع): "ما يظهر في المستوى المستبعد من مهاد الصورة كأن يكون هنالك منظر بر أو بحر يتقدمه المشهد المصور".

موازنة : من الموازنة في الأدب وغيره. عند المعاصرين: "مقارنة"، وفي اللغة والأدب: "المقارنة: المصاحبة".

ناتئ المنقور : مانقر في الصخر على بروز، الجمع نواتئ المنقورات، من نتاً: انتبر وارتفع وخرج من من نتاً: انتبر وارتفع وخرج من موضعه من غير أن ببين أي أن ينفصل، كما في (تاج العروس)، ثم من "النقر: الكتاب في الحجر"، وكذلك من استعمالهم" الحجر الناتئ والصخرة الناتئة في عرض الجبل"، كما في (القاموس المحيط) مادة ع ق ب، ولا بأس أن نخص النقر بالحجر وإن لم يخصم آخرون بالصخر، فلدينا لغير الصخر مثل الرخام والحجر والخشب ألفاظ نحو النحت والنقب والحفر.

نظارة : مايبدو لك من مناظر الغابات والرياض والجبال (37).

نَفُض : نفض الصبغ "ونصل أيضاً : ذهب بعض لونه، وعند المعاصرين "بهت" وهو عامي ( 38).

نقشة : اسم المنوع مسن المنقش والتنميق أو اسم المرة، وهي "بفتح النون" كلمة سائرة عند الحائكين والبزازين في مصر تفيد صيغة معينة من صيغ التنميق في الثياب نحو وردة أو نجم أو خمط أو غيرها، ويعرفها كذلك البناؤون، ولها أصل بهذا المعنى عينه في الفصيح.

نَمْتَمَة : فـن التصــوير الدقيق في صفحة أو بعض صفحة من كتاب مخطوط، واللفظ الأجنبي miniatures يتضمن غرضين متضايفين: "الدقة" وتنميق كتاب بالألوان"، ولفظنا العربي يجمع بين هذين الغرضين، ونجدهما في معاجم اللغة وكتب الأدب وشعر البحتري وأبي

للسام ففي (لسان العرب): "النمنمة خطوط متقاربة قصار"، و"كتاب منمنم: منقش، وفي (الأغاني): "الصوت المنمنم"، وفي (أساس البلاغة): "نمنم كتابه: قرمط خطه"، وفي شعر البحتري: "الوشي المنمنم"، والمنمنمة: هي التصويرة الدقيقة التي تزين صفحة أو بعض صحفحة من كتاب، والمنمنمة: الكتاب الذي تزينه منمنمة أو منمنمات، والمنمنم: من يتعاطى صناعة النمنمة.

واغلة : طريقة أو صيغة داخلة من الخارج بقوة على أسلوب من الأساليب، من "دخل على القوم واغلاً".

وَشْي، تحبير : في الثياب معروف (كما في المخصص)، وعند المعاصرين تطريز وهو من تسرخص المستأخرين، إذ التطريز إعلام الثوب بعلامة "قد تكون وشياً ومن هنا الخلط"، والطراز: ما ينسج من الثياب للسلطان.

وخارج هذا المسرد يمكن للقارئ أن يقع على مصطلحات أخرى في متن كتابه (منمنمة دينية) مثل لفظة:

العاقب : الـتي وردت فـي "خبر أساقفة نجران مع النبي "ص"، وهو موضوع المنمنمة ــ كما رواهــا صــاحب (الأغاني): "لما قدم صهيب مع نجران وفيهم الاسقف والعاقب". (39)، فأنها تعني كما في المعجم العربي القديم "الذي يخلف السيد والذي يخلف من كان قبله في الخيــر" كمــا فــي (القاموس المحيط)، أما عند بشر فارس فتعني: "صاحب المشورة أو محــافظ البــلد"، وذلك بالرجوع ــ كما يقول ــ إلى الأصول السامية لهذه اللفظة (40)، غير أنه لم يبين لنا إلى أي لغة سامية تنتمي هذه اللفظة.

وفي كتابه (سر الزخرفة الإسلامية)، نقع على "مسرد عربي ـ فرنسي لاصطلاحات الفلسفة والفن"، عرض فيه مايزيد على مائة وثلاثين مصطلحاً مما استخرجه بالمطالعة والتنقيب من كتب العرب والمستعربين، كان قد ورد منها ثلاثون مصطلحاً في مجموعة اصطلاحاته السابقة، أما الجديد منها فقد رأى أنه من الغلو أن يذهب إلى إيضاحها مع الاحتجاج لها كما فعل في السابق، لكنه علق على طائفة منها تسوق إلى الارتياب (41)، من هذه الألفاظ المصطلحات التالية:

الرقش : وهو مايعبر عنه بالأرابيسك arabesque، وفيه يكمن لب الزخرفة العربية، ونتبين في الرقش عنصرين ثابتين، فمن جهة تأويل النبات ولاسيما الورقة والساق تأويلاً كله هزة، وممن جهمة استغلال الخطوط استغلالاً يجريه التصور. ومن هذين العنصرين مبدآن: الأول يظهر كأنه العبث، والبثاني يبرز في هيئة التدقيق الهندسي، ومن هنا تخرج طريق تان المرقش "المرمي" و"الخيط"، كأنما يد الصناع تنظم الخطوط بخيط، أو تغرش الورقة والساق من طريق الرمي، وهذان الاصطلاحان مما أخبرني به شيوخ أهل الصناعة في دمشق(42).

سرَحَان : صحيح أن الفصيح المتواتر هو "سرَح" و "سروح" مصدرين للفعل سرح، ولكنا نؤثر صيغة "السرحان" الجارية على ألسنة الناس عندنا، للتعبير عن شرود الفكر، زيادة على أن صيغة "الفعلان"، غالبة على الحركة والاضطراب نحو: الجولان والخفقان.

عَبَث : 43)caprice) بالرجو إلى (التعريفات) للجرجاني: "العبث ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة وقيل ماليس فيه غرض صحيح لفاعله".

هِزّة : eti) (44) وهـناك لفظة أخرى هي أريحية، ولكن غلب عليها الآن معنى السخاء، ويستعمل أهل الفلسفة لهذا العهد لفظة "حماسة"، وهي في اللغة غير هذا.

يُبْس : "من مصطلحات الخط "الخط اليابس"، ويقابله اللين "بالرجوع إلى (صبح الأعشى) للقلقشندي.

ومن اصطلاحاته في الموسيقا لفظاً "المساوقة"، و"المراسلة"، فقد وجد أن لفظ accompagnement بالفرنسية يعني متابعة الغناء بالاته أو بالصوت على غير تغريق، ومئل ذلك باللغتين الإنغليزية والألمانية، بينما العربية يعوزها ما يعبر عن هذا اللفظ، فاهتدى بعد التقصى والتنقيب إلى إيجاد مصطلحين مقابل ذلك المصطلح الأجنبي وهما:

المساوقة : مـتابعة الغـناء بالآلة، بالرجوع إلى مقدمة ابن خلدون : وقد يساوق ذلك التلحين في السنغمات الغـنائية بتقطيع أصوات أخرى ن الجمادات، إما بالقرع أو بالنفخ في الآلات تـتخذ لذلك وفي اللغة المساوقة: المتابعة، وتساوقت الإبل، تتابعت كأن بعضها يسوق بعضاً (45).

المراسكة : هــى متابعة الغناء بالصوت، ففي (المصباح المنير) للفيومي: "تراسل الناس في الغناء إذا اجتمعوا عليه، يبتدئ هذا ويمد صوته فيضيق عن زمن الإيقاع فيسكت، ويأخذ غيره في مد الصوت ويرجع الأول إلى النغم، وهكذا حتى ينتهي"، وفي (تاج العروس): "وهو وسيلة في الغناء ونحوه، وراسله الغناء باراه في إرساله (46).

أما ما وضعه من ألفاظ وتراكيب اصطلاحية في (المسرح) فقد أنبته في مقدمة (مفرق الطريق)، ونوه بها، لانه استخدمها في التوطئة التي كتبها لهذه المسرحية، وهي ترجع إلى التصوف والفلسفة والموسيقا. وقد استخرجها كما قال من المصادر العربية الثبتة مسئل (الرسالة القشيرية)، و (مقدمة ابن خلدون) و (الرسالة الشرقية في النسب التأليفية) مخطوطة لصفي الدين عبد المؤمن الأرموي. ومن هذه الألفاظ والتراكيب التي وضعها أو نقلها من معنى إلى معنى:

النشاط الكامن: أي القائم في النفس بالقوة لا بالفعل.

التخيل المنسرح : الذي لا يقوم دونه سد.

المنتظم : أي المندرج في نظام معين.

المبذول : وهو مايقع تحت الحواس.

الذات الفنائة : أي جانب من جوانب الفطرة مهيا للتأثر بألوان الفن أو ابتداعها.

الصناعة الموقوفة : أي التي لا تقبل التغير.

النَّغُم الحادي : أي الغالب في اللحن والمتردد في ثناياه.

المَنْقُل : المكان الذي ينقل الشيء إليه (47).

وهناك لفظة أخرى استحدثها بشر واستخدمها في مسرحيته وهي:

غيابات (48): بدلاً من لفظة كواليس" دون أن يعقب عليها بشيء، غير أنه عندما قرأ في الجزء الـثاني مـج 30 مـن مجـلة المجمع العلمي العربي مقالاً للدكتور محمد صلاح الدين الكواكبي (49)، يقترح فيه كلمة "دهليز" بدلاً من "كوليس"، جمع "كواليس" بالفرنسية، كتب يقــول: والذي يبدو لمي أن ليس في "الدهليز" الخفاء الشديد الذي يلف "كوليس" إضافة إلى هـذا أن مدلول الدهليز محدود مربوط" مابين الباب والدار "فمن المتعذر التلطف له من جهات، أعنى إن جاز له من باب النقل أو من باب التخصيص أن ينم على أروقة دور الحكومـة أو أبهاء الندوة النيابية حيث تجرى أسرار وتحاك أمور، فهيهات أن ينم على الأجزاء المستورة في بناء المسرح وهي الكواليس، ووضعها بعيد عن هيئة الدهليز، ومن الكواليس انستقل المعنى في الفرنسية إلى ميدان الأعمال وحقل السياسة. ويرى أن لفظ "غيابات" يصلح لمجال الأسرار كيفما وقع إن كان ذلك في المسرح أو ميدان العمل أو حقل السياسة بشرط الخفاء. وفي مادة (غ ي ب) طاقة غزيرة من الخفاء، ففي (أساس البلاغة): "سمعت صوتاً من وراء الغيب أي من موضع لا أراه"، وكل ما غيب شيئاً. وفسى (لسان العرب): 'الغيابة تفيد الاستتار في جملة مواقعها: النبات إذا أفلت من شعاع الشمس، الأرض إذا انخفضت عن مستوى الصعيد، ومنها غيابات الجب"، "والذي يلزمه الـتغيب حتى لا يقع عليه بصر ولا ينفذ إليه سمع، ولا يشهره ضوء تأهب الممثلين قبل جولاتهم على خشبة المسرح، وكذلك التهامس في زوايا الدوائر الحكومية والنيابية (50). وفسى حقل الدراسات الاجتماعية والفلسفة أبدع بشر فارس في وضع بضعة مصطلحات جديدة منها:

التَقْرُد : بدلاً من الفردية، بمعنى أن يهمل الرجل جماعته، قبيلة كانت أو أمة، فينقبض عنها ويجعل همه نفسه (51).

التماسك : بـدلاً من التضامن، وهو أن يكون بين رجال الجماعة الواحدة التنام وتساير وتعاون، بحبـث يكونون من الجماعة بمكانة الأجزاء من الكل. والتماسك ضد التفكك والاسترخاء كمـا فـي (أساس البلاغة)، و(لسان العرب).وبهذا يدل على المتانة، ومنه "هذا حائط لا يتماسك ولا يتمالك"، والشاهد أن: مسك بالشيء وتمسك وامتسك واستمسك تأتي بمعنى

اعتصــم به وتعلق كما في (المصباح المنير)، بينما لفظة التضامن أنكر بعضهم ورودها في متن اللغة، لأن الضمان في اللغة يفيد الكفالة وما وراءها من التبعة(52).

الإمداد : البحث العلمي الذي يلقى في محافل العلماء كالمؤتمرات.

الرأي القبلي : الرأي القائم في الذهن قبل شهادة التجربة ويقابله الرأي البعدي.

البناء الاجتماعي: كيفية تكون الجماعة من حيث الصلات المتبادلة فيها ومن حيث اتساعها (53).

الكلمة الرمز: هي كلمة منتى وقعت في السمع فإنها تنشر في الخاطر مجموعة من القيم المجردة (54).

النقد الباطني : مقابل النقد الخارجي(55)، وقد أخذ عليه هذا الاستعمال صديق شيبوب(56) (ومان قبل إسماعيل أدهم)، لأن ذلك كما يرى شيبوب لا يتماشى وتقاليد اللغة، فقد قالوا خارجي وداخلي، أو ظاهري وباطني، غير أن بشر لم يكن يستكين لناقديه و لا تلين قناته لخصومه، فلا يتراجع بحرف مما يكتب، لأنه كان يعرف كيف يكون موضع الحرف في سياق الكلم، وكيف يؤدي الكلم في دلالته المحددة مقاصده في التعبير.

يرة على ماقاله شيبوب بأن ذلك حق من جهة التقليد اللغوي "إلا أن للاصطلاح الفلسفي أن ينحو نحوه ابتغاء الدقة والفرار من اللبس، وبيان هذا أني لو استعملت الظاهري لانصرف الذهن إلى الأخذ بالظاهر و الظاهر كما في تعريفات الجرجاني هو اسم الكلم ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة ويكون محتملاً للتأول والتخصيص، هذا على حين أني أريد القضية التي يكون الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط (بالرجوع إلى اصطلاحات الفنون للتهانوي)، وأما انصرافي عن لفظة الداخل والداخلي فسيبه مخالفة اللبس، وذلك لأن للفظة الداخل (بالرجوع إلى تعريفات الجرجاني) مفادات شتى في الكلام والفلسفة، هذا فضلاً عن أن الباطن أدل على المعنى المقصود من الداخل في هذا التعليم بير (النقد الباطني) لأن الباطن يوجه الذهن إلى ماهو داخل وإلى مافي الداخل من خفي، على حير أن البنقد الداخلي لا يقتضي النفاذ إلى كنه الأشياء بل يقف عند ما وراء المنظور، وعلى ذلك ترى الباطن أسد إيغالاً وأعم (57).

ومن الألفاظ التي وضعها بشر فارس واستعملها في مؤلفاته لنحل محل مصطلحات درجت على الأقسلام غير صحيحة، لفظا "المشتمل"، و"المسرد"، إلى جانب لفظ "الفهرس"، لأن هذا كما في (السان العسرب): هـو الكتاب الذي تجمع فيه الكتب، لكنه أصبح من الألفاظ المشتركة إذ يستعمل بالإضافة إلى ذلك للدلالة على ما يتضمنه الكتاب من موضوعات، ثم على جداول الألفاظ والأسماء وما إليها. لذلك رأى أن تبقى لفظة "الفهرس" للمدلول الذي حدده (لسان العرب)، ونستخدم اللفظين:

المُشْتَمَل: أي مضمون الكتاب وموضوعاته.

المَسْــرد: وهــو ما تندرج تحته جداول الألفاظ والأسماء وما إليها. من "السرد في اللغة: تقدمة شيء إلى شيء تأتي به متسقاً بعضه في إثر بعض متتابعاً"، كما في (لسان العرب)(58). استطلاع: هو البحث الذي يكشف عن أمر مجهول وحقيقة مستورة ويدخل في باب المشاهدة بمباشرة وملاقاة كما يقول ابن سينا من علم الاجتماع. فهو ليس بمعنى المبحث العلمي المتواضع عليه ولا التحقيق الصحفي(59).

وأخيراً، نقف عين لفظة لم يكن بشر قد وضعها، إنما استخدمها في كتاب (مباحث عربية)، ومالبثت أن دخلت المعجم الحديث وهي كلمة "منضدة" (60) فأخذها عليه الأب انستاس ماري الكرملي(61) لاستخدامها بدلاً من النضد، والنضد من باب تسمية الشيء بالمصدر، وكما أن لفظة "منضدة" لسم ترد في كلام فصيح العرب(62) فرد عليه بشر من باب الاجتهاد ليثبت صحة اللفظة قائلاً: والوجمه أن المنضدة لا تصيبها في (لسان العرب) ولا في (القاموس المحيط) مثلاً، ففيهما "النضد: السرير الذي ينضد عليه المتاع"، فالأب العلامة على صواب إلا أن المعجمات لا تحصر مستن اللغة فضلاً عن أن باب الاشتقاق ميسور لطالبه، والمنضدة، على وزن مفعلة "بكسر الميم"، تجري مجرى اسم الآلة، ثم إني يلوح لي أن استعمال لفظة النضد يورث بعض الاشتباه، لأن النضد يدل على الشسيء ومصدر الفعل في آن، وفي استعمال لفظة "المنضدة" تقييد للمعنى ونجاة من الاشتراك.).

وقد تحدث فيما بعد الأديب محمد إسعاف النشاشيبي (64) في هذه المسألة فقال: وكانت هذه السافظة "المنضدة" وردت في مؤلف للأديب الكبير الدكتور بشر فارس فخطأه عالم مشهور، وبعد أن ذكر بما كان قد كتبه من قبل في عددي الرسالة 316 و 328 حول ذلك قال إن الإمام الزمخسري ذكر المنضدة في غير مكانها، فهي لم تظهر في مادة (ن ض د) وظهرت في (ف ج ج): المنضدة شميء كالسيرير له أربع قوائم يضعون عليه نضدهم، وفي الجمهرة: النضد متاع البيت، وما نضد بعضه عملى بعض فهو نضيد ومنضود والجمع أنضاد، وكثر ذلك في كلامهم حتى سموا السرير الذي ينضد عليه المتاع نضداً، قلت ليكن بعد اليوم النضد للنضد لا لما يوضع عليه، ولتكن المنضدة اللمنصدة، والمنضدة شيء كالسرير له أربع قوائم يضعون عليه نضدهم (65).

ولم يقتصر بشر في ميدان المصطلحات على وضعها، إنما عمل أيضاً على إنارة الطريق لغيره من الباحثين في التنقيب عن مواطن المخطوطات التي ينطوي على مصطلحات فنية وعلمية وفلسفية، فانصرف يبحث في دار الكتب الوطنية في باريس عام 1934م وفي دار الكتب الوطنية في ببرلين عام 1935م وفي دار الكتب الوطنية في ببرلين عام 1935م عن مثل هذه المخطوطات مما يعمل على تعزيز أوضاع لغتا أو يزيد في متناه (66)، فوقع على نوعين منها: الأول يتضمن مصطلحات مدرجة حسب ترتيب المغردات في المعاجم، والثاني يشتمل على مصطلحات متغرقة دون ترتيب، إلى جانب طائفة أخرى من المخطوطات في اللغة واللهجات، وعرض بعضاً منها في كتابه (مباحث عربية)(67).

أما طريقته في استحداث هذه المصطلحات فلم تكن عشوائية، فقد حدد لنا منذ البداية الخطوط العامــة فــي وضعها، وإن لم يفصل في نقاط منهجه الذي سار عليه من أجل ذلك، وهو ما أخذ يلح عليه الباحــثون فيمـا بعــد مــن تأكيد على ضرورة المنهج، خاصة بعد أن كثر الاشتغال بتوليد

#### 愛你我」「 المسرب अ 我我我我我我我我我我我我我我我们 المسرب المسرب المسلم الم

المصـطلحات الحضـارية من قبل المجامع اللغوية والمؤسسات التعليمية والأفراد، ابتداء من أحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني حتى الآن(68).

غير أنًا إذا أنعمنا النظر فيما وضعه استطعنا أن نكشف عن نقاط هامة في منهجيته وهي:

- استقراء المصادر العربية القديمة، من المصنفات اللغوية وكتب الأدب ودواوين الشعر والعلوم المختلفة، إلى جانب القرآن وكتب الحديث للوصول إلى مصطلحات تراثية بعد إسنادها إلى أصولها العربية.
- لسم يعتمد على مؤلفات أصحاب الاختصاص فحسب في مصطلحات التصوير بل تجاوز ذلك إلى الأدباء والنحويين وعلماء اللغة والمؤرخين والجغرافيين وذلك بنقل دلالة اللفظ من معنى إلى معنى، فمصطلحات مسئل "النمط والموازنة والأسلوب "أخذها من الأدب، و"الصيغة" مسن علم اللغة، و"التأليف" من صناعة الموسيقا، و"الطريقة"، من اصطلاحات الموسيقا والأدب، و"احتذى" من باب الغناء والسرقات الشعرية، و"مسخ والاستمداد"، من باب السرقات الشعرية، و"مسخ والاستمداد"، من باب السرقات السادقات الشعرية، و"مسخ والاستمداد"، من باب السرقات الشعرية،
- الحرص على أن يكون اللفظ سهل النطق، خفيفاً على السمع، وأن يكون قريباً من الذوق السائد ولذلك يهمل لفظ "مخيف" لما فيه من ثقل مع أنه يؤدي المعنى عينه الفظ "مبرقش".
- تحديد دلالـــة و احدة للمصطلح الواحد، فهو عندما وجد المعاصرين يطلقون "الموضوع"،
   على ثلاثة اصطلاحات أجنبية ميز بينه وبين "الصيغة" و"المطلب" كذلك لفظة "فهرس"، وما تحمله من دلالات، فأضاف إلى جانبها مصطلحي "المسرد" و"المشتمل".
- \_ توخيى الدقة والخصوصية في مدلول المصطلح لتفادي الغموض واللبس، وببدو هذا واضحاً في تحديد معنى "معرَّجة" و"استمداد"، والتمييز بين "طارئة ومنسربة وواغلة وكذلك بين "المرأى" وكل من "المشهد والمنظر والنظارة"، وهذا ما دعاه أيضاً إلى مخالفة مجمع السلغة الملكي في مدلول بعض المصطلحات مثل "التراصف" بدلاً من "التماثل"، كما خالفه في مدلول لفظة "الدهن" وغيرها. هذا وإن كنا نأخذ عليه ما أبقاه من كلمات دون إيضاح ميثل كسلمة "الوشسي" الستي قال إزاءها "الوشي في الثياب معروف"، ومثلها كلمة "البز والبزاز"، كذلك اقتصاره على القول حيال لفظي "التصور والمقصد" بأنهما من اصطلاحات الفلاسفة.
- معارضة الفظ العربي باللفظ الأجنبي (باللغات العالمية الفرنسية والإنغليزية وأحياناً الألمانية) وعندما تقتضي الضرورة ذلك، كما في مصطلحات الموضوع والصيغة والمطلب والمساوقة والمراسلة.
- الـــلجوء إلى الاشتقاق أي استخراج كلمة من كلمة أخرى طبقاً لصيغ وأوزان معروفة في العــربية، كمصــطلح "الدهانــة" على وزن "فعالة" للدلالة على الحرفة، و "مساق" التي هي

- مصدر للسوق أو مكانه، و"تراصف وتوازن وتواشج"، على صيغة "تفاعل" للدلالة على الله الله الدلالة على الاشتراك مع المساواة، و"محرف" على صيغة "مفعل" للدلالة على اسم المكان.
- تفضيل الكلمة العربية الأصيلة على المعربة أو الدخيلة، فبدلاً من "أرابسك" السائرة على
   الأقلام والألسن، وضع كلمة الرقش، التي تجمع بين طريقتين من الزخرفة وكذلك في كثير من كلماته التي استنبطها من الأصالة اللغوية.
- الغسربيين الزخسرفة النباتية، لم ترد صياغتها بلفظ عربي فصيح واحد إلا على يدي بشر الغسربيين الزخسرفة النباتية، لم ترد صياغتها بلفظ عربي فصيح واحد إلا على يدي بشر فسارس، بينما لم تتخذ مفهوم المصطلح بالمعنى الصحيح للكلمة عند غيره، فقد كانت وما زالت حتى اليوم لدى الباحثين العرب المشتغلين بالدر اسات الفنية حائرة بين تعابير لا تتفق حتى على صياغة واحدة، فهي عند زكي محمد حسن: "الزخرفة بالفروع النباتية" (69)، وعند حسن الباشا: "الزخرفة العربية المورقة"، (71)، وعند ثروت عكاشة: "التوريق المتشابك أو الرقش" (77)، وهو هنا قد المورقة"، (71)، وعند ثروت عكاشة: "التوريق المتشابك أو الرقش" (72)، وهو هنا قد العربية من تباين في الصياغة والمعنى في استطراده التالي: "لقد اعتاد عدد من نقاد الفن العسربية من تباين في الصياغة والمعنى في استطراده التالي: "لقد اعتاد عدد من نقاد الفن على تفسير كلمة أرابسك على أنها شكل من التوريق وقد أراد منها آخرون صيغة هندسية كالمسربع والمثلث والمخمس ثم تتضاعف وتتشابك لكي يستخرج منها الأشكال التي لا كالمسربع والمثلث والمخمس ثم تتضاعف وتتشابك لكي يستخرج منها الأشكال التي لا الكلمة أكثر من معنى حسب التفسيرات النقدية لها عبر العصور المختلفة والظروف المتباينة. إن كلمة أرابسك تعني كل صياغة فنية تعتمد على جدلية معينة في الأشياء التي المتباينة. إن كلمة أرابسك تعني كل صياغة فنية تعتمد على جدلية معينة في الأشياء التي المتباينة. إن كلمة أرابسك تعني كل صياغة فنية تعتمد على جدلية معينة في الأشياء التي نراها، وعلى حركية بين هذه الأشياء" (73).

حق أنه لأول مرة بعد رحيل بشر فارس يرد مصطلح الرقش عند عفيف بهنسي مقروناً بلفظ arabesque ليقول بعدها "ولكي نخص الميزات الفنية العربية في شكل معين من التصوير وهو الستجريدي والستوريقي، فإننا نفضل استعمال كلمة الرقش العربي لتمييزها عن جميع أشكال الرسم والتصوير" (74)...

السرجوع إلى الكلمة السائرة على ألسن العامة وبخاصة أهل الصناعة، وهي عنده بضعة ألف الفاظ منها "التصويرة، والنقشة، والنظارة"، و"الرمي والخيط" وهما طريقتان للرقش تقوم الأولى على الزخرفة النباتية والثانية على الزخرفة الهندسية، ولا ضير في الإفادة من مثل هدذه الكسلمات، حتى إنه أصبح هناك شبه إجماع على إمكانية الاقتباس الذوقي من كلام العامة في صياغة المصطلحات، كما أنه قد دخل العربية عن هذا السبيل كثير من الألفاظ مثل "ورشة وفرشاة وحنفية" وهو ما يقوله أحمد شفيق الخطيب بعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً على عمل بشر فارس. غير أن الخطيب في الوقت ذاته يشرط على من يلجأ إلى ذلك عاماً على عمل بشر فارس. غير أن الخطيب في الوقت ذاته يشرط على من يلجأ إلى ذلك

الاقتباس أن تكون الكلمة العامة "مشتركة بين لهجات عربية عديدة" (75) وعلى ذلك نعقب على فظه "الطابية" عند بشر بأنها لا يمكن أن تثبت كمصطلح، وهي غير معروفة لدى العامه إلا فهي سورية ولبنان كما يقول. ونضيف: إذا كانت هذه اللفظة سائرة في هذين الباسدين، فهان شهوعها كان لزمن معين أما لفظ "القنباز" فلا ندري لماذا خصه بلباس القسيس،، وهو أكثر شيوعاً عند الناس على أنه من لباس العامة وليس مقتصراً على رجال الدين.

كـل ذلك بالإضافة إلى ما تتطلبه منهجية وضع المصطلحات من اطلاع وخبرة ومعرفة تامـة بأصول اللغة وتصاريفها ومجازاتها ودقائقها، وما يبذله صاحبها من جهد مضن في السبحث وجلد في التنقيب، وهو ماكان يحوزه بشر فارس إلى جانب أنه واحد من الذين يقدسون العربية ويتفانون من أجلها.

أما حظ مصطلحات بشر فارس من الشيوع فلم يكن بأحسن من حظ غيره من العلماء، صحيح أن مــا وضــعته أو أقــرته المجــامع اللغوية "كان على العموم أكثر قابلية للحياة" كما يقول أنيس المقدسي، في حين أن إبر اهيم اليازجي وضع مايقارب خمساً وخمسين كلمة لم يبق منها حيا غير عشرين، وأنستاس الكرملي وضع مايقارب ستين كلمة لم يبق منها غير ثماني عشرة كلمة، وأحمد رضا وضع مايقارب مائة واثنتين وعشرين كلمة لم يبق منها حياً غير أربع عشرة كلمة (76)، إلا أن مالم يأخذ طريقه إلى الشيوع من ألفاظ بشر فارس لا نقول أنه قد مات مثل تلك التي أشرنا إليها، فمصطلحاته لم تكن من ذلك النوع الذي يتعلق بشؤون حياتنا اليومية مما نطلق عليه (ألفاظ الحضارة أو كامات الحياة العامة) "هذا العنوان المستحدث الذي تتلخص دلالته الموضوعية "كما يقول محمود تيمــور"، فـــى أنه يتناول المسميات الشائعة، الدائرة على الألسن والأقلام مما يحتاج إليه الناس في جمهور هم الكبير عملى أوسع نطاق: "إذ يشمل المسميات التي يحتويها البيت والسوق والصحيفة والسيارة والكتاب والمذياع من وصف وتصوير وإعراب عن الفكر بوجه عام (77) فيما كانت مصطلحات بشر فارس تنحصر في حيز ضيق من الخصوصية أو دائرة ضيقة من التخصص الذي لايهم إلا قلة من المتقفين والمشتغلين بالدراسات الفنية بالإضافة إلى أن سبل انتشارها كانت محدودة وكمشيرون ممن اطلعوا على ما كان يكتبه من مباحث علمية وفنية كانوا يتغافلونها أو يتحاملون عليه ويــرمونه بقــ بيح الكلام وفحشه، منهم عباس محمود العقاد الذي رماه "بقلة الفهم وقلة الذوق"، لأنه تجرأ على نقد كتابه "الصديقة بنت الصديق" مما لا مجال للتفصيل به هنا، ومحمد مندور الذي هاجم أسلوبه فأخذ عليه وضع المشتمل" بدلاً من الفهرس كما فهم مندور، وعدّ ذلك من باب التكلف(78) دون أن ينظر في هذا المصطلح ليبدي رأيه فيه، وكان استحداث مصطلح جديد هو من باب التحذلق أو التأنق في الأسلوب كما يقول.

أما الآن فقد أصبحت كتابات بشر فارس \_ بعد أن طواها النسيان \_ بعيدة عن ذاكرة الباحثين، حـتى صاحبها لا يكاد يذكره أحد \_ إلا ما ندر \_ طوال السنوات التي مرت بعد وفاته، فالدراسات

أغفات البحث في نواحي إبداعاته المتعددة، والمجمع اللغوي في مصر تغاضى عن النظر في مصطلحاته أو التسيق مع المجمع العلمي المصري بشأن ذلك، وكان حرياً به أن يفعل، لأن في ما بذله بشر فارس من مباحث في اللغة وتاريخ الألفاظ واستخراج المصطلحات مايهم المشتغلين باللغة وفي مقدمتهم المجمع اللغوي (79).

ومسع ذلك فإن عدداً من المصطلحات والألفاظ التي استحدثها بدلالات جديدة ومحددة، شاعت وجرت على الأقلام، منها "المنمنمة والتصويرة والتزويق والرقش وغرة الكتاب والتماسك والمسرد والمشتمل". أما تلك التي لم تنتشر من كلماته فإنها ماتزال تحتفظ بأصالة وجودها الذي تتكئ فيه وتستمده من التراث، وهي بما تملكه من سلامة الخلق في ولادتها، تهب نفسها خالصة لأي قلم، فيتلقفها دون أي حرج إذا أراد، ولا يستطيع أن يتنكر لها إذا لم يأخذ بها.

#### 🗷 الهوامش:

- 1 ــ انظــر مقالــنا (بشر فارس في الذكرى الثلاثين لوفاته): الأسبو ع الأدبي ع 361، 1993/5/6.
- 2 ــ د. لويس عوض (بشر فارس): مجلة الأدبيب ع نيسان 1963 ص 55.
- 3 ــ د.يوســف مــرك (بشر فارس): المجلة ع 76، ابريل 1963 ص 20.
- 4 ــ د. لويــس عــوض (دراسات في النقد والأدب) المكتب التجاري، بيروت 1963 ص 17.
- 5 ــ ايــراهيم المازني (المقتطف) ع يونيو 1939 م ص 116.
- 6 ــ انظــر مقالــنا (بشــر فــارس والنفاع عن قيم
   الحضارة العربية الإسلامية) المعرفة ع 339 ــ
   كانون الأول 1991 ص 209.
- 7 ــ للمجمع العــلمي المصري: تأسس في القاهرة (بالــلغة الفرنســية)، أيام الحملة الفرنسية عام 1798 مقــرار من نابليون بونابرت، وفي عام 1759 نقــل إلى الاســكندرية باســم (مجلس المعارف المصري)، ثم أعيد إلى القاهرة باسمه الأول عام 1880م.
- 8 ــ لويــس عــوض (: ثر فارس): الأديب المرجع السابق.
- 9 (المقتطف): (حول مؤتمر المستشرقين) ع نوفمبر 1938 ص 483 وايضاً المقتطف ع

#### دىسمبر 1942 ص 540.

- 10 كارلو الفونسو نلينو (1872 1938)، ايطالي، من أعالم المستشرقين حاضر في الجامعة المصرية وعنى بالعلوم العربية وتأريخ الأدب العربي والتصوف الإسلامي، كان عضوا في مجمع فؤاد الأول للغة العربية ونائباً لرئيس المجمع العلمي في روما وعضو شرف في كثير من للجمعيات العلمية في ليطاليا وفي غيرها من اللادن.
- 11 ــ يوسـف أسعد داغر (مصادر الدراسة الأدبية) و(معجـــم المســرحيات العـــربية والمعـــربة) منشورات وزارة الثقافة والفنون ـــ الجمهورية العراقية 1938 ص 545.
- 12 ــ يوسف مراد (بشر فارس) المجلة م.س.ص 21
- 13 ــ نشــرت القصـــة في مجلة الهلال ع أغسطس 1934.
- 14 ـ انظـر مقالـته (تجـربة موسيقية) في مجلة
   الحكمة ع ليلول ت 1 1959 ص 64.
- 15 ــ لنظــر ترجمته لقصيدة بودلير (أشجان القمر) فـــي المقتطف ع يناير 1934 ص 85 وإينبوع دم) في المقتطف ع ليريل 1934 ص 493.
- 16 ــ انظر ترجمته لقصيدة شيلر (الفتاة الأجنبية) في

- المقتطف ع مايو 1935 ص 606.
- 17 ـ مــن ذلــك ترجمــته لفصل بعنوان (الشعور بالجمال) من أحد كتب برغسون في مجلة الثقافة ع 125 لعام 1941 ص 15.
- 18 \_ انظر مجلة الهلال عدد مايو 1945 ص 196.
- 19 ــ انظر هامش ص 59 من كتاب مباحث عربية لبشر فارس.
  - 20 ــ انظر الذيل رقم 1 من كتاب مباحث عربية لبشر فارس.
    - 21 انظر الذيل رقم 1 من المرجع السابق.
    - 22 انظر الذيل رقم 5 من المرجع السابق.
- 23 مسن ذلك ماكتبه في المجلات المصرية كالمقتطف والهلال والرسالة والثقافة والكتاب المصري المصدري والكاتب وفي المجلات اللبنانية كالمشرق والمكشوف والأدبب والحكمة والرسالة عدا المجلات للصادرة عن المجامع الساخوية (المجمع العلمي المصدي والمجمع العلمي المسلكي للغة العربية بالقاهرة والمجمع العلمي المحبل المجلات الأجنبية في المناز المحبل المحبلات الأجنبية في الكراسات الإسلامية فرنسا، والمجلة الأكاديمية المعلوم روما، ومجلة المغنون باريس، ونشرة الساحث العربية التي كان يصدرها كل شهرين في الجزائر المستشرق الفرنسي هنري بيريس.
  - 24 \_ بشر فارس (منمنمة دينية) ص 27.
- 25 ــ حسـن كــامل الصيرفي (حول اصطلاحات عربية لفن التصوير) المقتطف ع مارس 1949 ص 235.
  - 26 \_ بشر فارس (مس) للصفحة نفسها.
- 27 ــ عــبدالقادر المغربي (1967 ــ 1956)، عالم لغوي ولد في طرابلس الشام، وكان عضواً في مجامع اللغة العربية في دمشق والقاهرة وبغداد مــن كتــبه (الالا ــتقاق والــتعربيب) و(عثرات اللسان).
- 28 ــ عبد القادر المغربي (حول اصطلاحات عربية لفــن التصــوير)، مجلة المجمع العلمي العربي

- بىمشق مج 26 ج 4 ت1 1951 ص 597.
- 29 ـــ هــذا المصطلح (التأليف) الذي وضعه مقابل اللفظ الأجنبي composition خالف فيه المجمع ونعسني بسه عندما يرد مجمع فؤاد الأول الذي وضع لإ اءه مصطلح الإنشاء.
- 30 أقسر المجمع الستمائل بدل التراصف مقابل symetrie لكسن الستمائل عسنده هسو مقابل Parite مما على كون أحدهما مساوياً للأخر، على نحو ما ورد في التعريفات للجرجاني في حين أن المصطلح الأجنبي الأول ليس قائماً على هذا وحده.
- 31 أقسر المجمع بدلاً من اصطلاح التسهيم لفظ المسترقين مقسابل اللفظ الأجنبي hachure لكن السترقين بعيد عن هذا في اللغة لأنه كما سيرد شسرحه لهذا اللفظ أقرب إلى دلالته من مدلول اللفظ الأجنبي eluminer .
- 32 ــ يقسول بشسر إن التصسويرة image غيسر المصسورة وغير الصورة اللتين أفرهما المجمع المصسورة tableau لسوح عسليه تصسويرة والصورة portrait مثال إنسان.
- 33 ــ أغفــل المجمع هذا اللفظ وأقر لفظ الخيال أي الرسم الذي يظهر منظر شخص أو غيره بلون قطعــي واحد، يقول بشر: وهو غير المراد في المسلاخنا.
- 34 ــ أقــر المجمع "الدهن" لكنه وضعه للعمل نفسه بيــنما وضع لفظ الرسالة لصناعة الرسم مقابل penture بدلًا من الدهانة.
- 35 ــ أقــر المجمع للفــن التقــليدي مقــابل art ... و المحمع للفــن التقــليد يقول بشر هو التـــاب ع الإنســان غيره من غير نظر وتأمل في النليل وليس هذا مايقصده في لصطلاحه.
- 36 ــ انظــر بشر فارس (سر الزخرفة الإسلامية)، ص 46.
- 37 ــ أقـــر المجمع هذا الاصطلاح (المنظر البري) ترجمة لكلمة landscape.
- 38 ــ أجـاز مجمـع اللغة العربية في القاهرة عام 1982 استخدام كلمة "بهت" بمعنى ما تغير لونه

مسن الأشسياء بعد زهوه ونصاعته، وذلك عن طريق الاستعارة، لنظر د.عنان الخطيب (العيد الذهب عن المخطيب (العيد الذهب المخربية) دار الفكر بعشق 1986 ص 94.

39 ــ كبو الفرج الأصفهاني (الأغاني) بيروت ، دار صسمب، عن طبعة بولاق الأصلية، ج10 ص 144.

40 \_ بشر فارس (منمنمة دينية ..) ص 6.

41 ــ انظـر بشـر فارس (سر الزخرفة الإسلامية) ص 45.

42 \_ بشر فارس (مس) ص 14 و47.

43 ــ وهــي في المعاجم الثنائية اللغة والمتخصصة نزوة كما عند البعلبكي في المورد وعن د.أسعد رزوق في (موسوعة علم النفس).

44 ــ هـــى فـــى المعاجم الثنائية اللغة والمتخصصة حماسة كما في المورد وعند د.جميل صليبا في المعجم الفلسفي.

45 \_ بشر فارس (مباحث عربية) ص 17.

46 \_ بشر فارس (مس) ص 118.

47 \_ بشر فارس (مفرق الطريق) ص11.

48 \_ بشر فارس (م.س) ص 34.

49 - محمد صدلاح الدين الكولكبي (1901 - 1972)، عدم بارز في العلوم واللغة، ولد في حلب وبرس الصبيلة في المعهد الطبي العربي بدمشدق وحداز الدكتوراه في الصبيلة من المسروريون 1926، انتخب عضوا في المجمع العلمي العربي بدمشق عام 1953، وشارك في نقل معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات، الجي العدربية مسع د..مرشد خاطر ود. أحمد حمدي الخياط، لكثر من عشرين كتاباً في مجال اختصاصه ومدن أهدم مؤلفاته (مصطلحات علمية)، و(معجم مصطلحات اعضاء الإنسان).

50 \_ بشــر فــارس (غيابــات \_ كواليس)، مجلة المجمــع العــربي بمشق"، مج 30 ج3 تموز 1955.

51 \_ بشر فارس (مباحث عربية) ص 120.

52 \_ بشر فارس (م.س)، الصفحة ذاتها ومابعد.

53 ــ انظــر د.مــراد كـــامل، نقد مباحث عربية، الرسالة، ع 308 و2 مايو 1939 ص 1083.

54 \_ بشر فارس (م.س) ص 73.

55 \_ انظر . (مباحث عربية)، ص 42 .

56 حسنيق شيبوب: أديب سوري ولا في اللانقية في أواخسر القسرن الماضسي وهاجسر إلى الاسكندرية لاحقاً بأخيه الشاعرخليل شيبوب عام 1914 وظسل فيها طوال حياته التي انتهت في أواخسر السستينيات، ويصد مسن كسبار أدباء الاسكندرية، كستب القصة القصيرة والمقالات الأدبية والفلسفية وله مؤلفات في القومية العربية والشخصسيات العسربية والعدوان الثلاثي على مصر.

57 ــ بشــر فــارس (النظر في آراء النقاد لمباحث العربية) المقتطف ع أغسطس 1939 ص 357

58 - بشر فارس (مباحث عربية) ص 133.

99 ـ بشر فارس (النظر في أراء النقاد)، (م.س) ود.مراد كامل (نقد مباحث عربية). (م.س).

60 \_ وردت لفظة منضدة في مباحث عربية ص 27

61 ــ انسستاس ماري الكرملي (1866 ــ 1947)،
من أئمة علماء اللغة في العصر الحديث، عربي
البيناني الأصسل ولد وعاش في بغداد ودرس
اللاهوت في فرنسا. وكان من أعضاء المجامع
السنوية فسي بمشسق والقاهرة وبغداد ومجمع
الشرقيات الألماني، أتقن عدة لغات، أصدر مجلة
الغة العرب) 1191م، له أكثر من ثلاثين كتاباً
بيسن مخطوط ومطبوع أهمها معجمه اللغوي
المساعد) الذي لم يطبع منه إلا الجزء الأول
و (أغسلاط السلفويين الأقدميسن) وإنشوء اللغة
العربية ونموها واكتهالها).

62 \_ أراء الـنقاد فــي مباحث عربية المقتطف ع يوليو 1939 ص 243.

63 ... بشــر فارس (النظر في أراء النقاد) المقتطف (م.س).

- 64 محمد لبسعاف النشاشيييي (1882 1948) من أعلام الأنب واللغة في المصير المحديث، ولد في القديث، ولد في القديم القديم المستمانية فيها ثم درس في دار المستماني، المستقل في الصحافة والتعليم، من مؤلفاته (قلب عربي وعقل أوروبي) و(مجموعة النشاشيبي) و(نقل الأدبي).
- 65 ـ محمد اسعاف النشاشيبي (أحاديث في اللغة العربية) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مج 19 ج 1 و 2 ك 2 وشباط 1994 ص 41.
  - 66 \_ بشر فارس (مباحث عربية) ص124
  - 67 \_ انظر بشر فارس (م. س) ص125- 131
- 68 مسن هؤلاء المتأخرين الذين بحثوا في منهجية وضعه المصطلحات على سبيل المثال لا الحصر د. جميل الملائكة (في أساليب اختيار المصطلح المسلمي ومتطلبات وضعه) "اللمسان العسربي" ع24 1985 صنفة(معجم المصطلحات الخطيب في مقدمة مصنفة(معجم المصطلحات العلمية والفنية والهندسية) وليراهيم بن مراد فسي كستابه (دراسات في المعجم العربي) دار الغرب الإسلامي بيروت 1987.
- 69 ــ انظــر عــلى سبيل المثال مارتن بريجز (فن العمــارة) في كتاب (ترك الإسلام) ترجمة د. زكــي محمد حسن− دار الكتاب العربي سورية 1984 ص159.
- 70 ــ أبــو صـــالح الألفي (الفن الإسلامي أصوله-فلسفته- مدارسه) دار المعارف- لبنان ط2 دون تاريخ ص112.

- 71 ــ د. حســن الباشــا (التحـــوير الإسلامي في العصـــور الوســطى) مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1959 ص155.
- 72 ــ د. ثروت عكاشة (التصوير الإسلامي- الديني والعسربي) المؤسسة العربية للتراسات والنشر بيروت ــ 1977 ص 24.
- 73 ــ طـــارق الشريف (الفن واللا فن)، منشورات اتحــاد الكتاب العرب ــ دمشق 1983 ـــ ص 87.
- 74 ــ عفيف بهنسي (دعوة للى فلسفة الفن العربي) مجلة (المعرفة) السورية ع آب 1963.
- 75 ــ أحمد شفيق الخطيب (ملاحظات وأفكار حول وثيقة عمــل نــدوة توحيـد منهجيات وضع الممــطلحات) ــ اللسان العربي ع 24 1985 ــــــ ـــ ص 120.
- 76 ــ انظــر الدكتورة حكمت كشلي (المعجم العربي في لبنان) ــ دار ابن خلاون ــ بيروت 1982 ــ ص 306.
- 77 \_ انظر فاروق شوشة (لفتنا الجميلة ) ط3 مكتبة مدبولي، القاهرة 1982 \_ ص 116.
- 78 \_ محمد مندور (في الميزان الجديد) ط3 \_ مطبعة نهضة مصر \_ القاهرة دون تاريخ ص 29.
- 79 ـ د. مـراد كامل (نقد مباحث عربية)، (م.س)، ص 1084.

# مؤثرات الزمان و المكان في أدب أسامة بحين منقذ

د.راتب سکر

#### مقدمة:

صور الرمان والمكان في أدب أسامة بن منقذ الكناني، محملة بما يفوح من ويندو هم المنتوع المنافق الكناني، محملة بما يفوح من ويندو هم دلالات في طبيعة حياته المديدة الغنية بأحداثها. إن عمق علاقة أسامة بالأمكنة والأزمنة تسرك في أدبه مؤثرات حاسمة، فجاء شعره ونثره وثيقة تاريخية تحتل فيها صورة ذات الكاتب في تفاعله مع محيطيها الزماني والمكاني مكانة بارزة، وقد جاء هذا التكوين المتميز في أدب أسامة نتيجة أساسية لعاملين رئيسين، يتعلق أولهما بالأدوار الخطيرة التي حمل مهمة أدائها على منكبيه، معمقاً صيغة اشتراكه في الحياة السياسية والاجتماعية للبيئات التي يتسنقل فيها، ويرتسبط ثانيهما بفهم أسامة لرسالة أدبه ووظيفته فهما يقرب المسافة بين الأدب والحياة ويجعل منه مرآة ضاجة بأحداثها العاصفة ومنعكساتها الكبيرة.

تفاعل أسامة مع الأمكنة والأزمنة تفاعلاً خصباً ثراً، فترك في لوحاتها بصمات واضحة، وغط في معين دواتها ريشة إبداعه الأدبي، فجاء أنموذجاً موائماً للدراسة والبحث في القضايا الأدبية التي تسثير أسئلتها المشروعة حول الهوية الثقافية في إطاريها الجغرافي والتاريخي، ولعل السؤال التالي الذي يثيره د. شكري محمد عياد في كتابه: "المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين" يعبر عما تقدم على نحدو محدد مفيد في تناول الظاهرة الأدبية، يقول: "لماذا وجدت هذه المذاهب في نلك المنطقة من العالم، وهذه الحقبة من التاريخ/.. ولماذا تتمايز صورة المذهب الواحد في أنحاء مختلفة من تلك المنطقة ذاتها؟"(1)

إذا كانت الظاهرة الأدبية معنية بأمكنتها وأزمنتها كما يوضح التساؤل السابق للدكتور عياد، فإن أدب أسامة يقدم شهادات مناسبة في هذا المجال، نظراً للأداء الرفيع الذي قدمه أسامة في الحياة والفن من جهة، ولخطورة الأحداث والوقائع التي عاصرها في القرن السادس الهجري من جهة أخرى. ترتبط حياة أسامة بن منقذ بمجموعة من الأمكنة الجغرافية التي تركت في أدبه مؤثرات

عميقة حصلت الطوابع الثنائية لحركة الزمان بارتباطها بأحداث التاريخ من جهة، وبالسيرة الذائية للشخصية المعينة المستودة المستوجة من عناصر متداخلة لوحة شاملة تستميز بألوانها سبع مراحل زمانية ومكانية، تفاعل مع معطياتها العامة والخاصة أدب أسامة معبراً عن العلاقة الصحيحة التي تربط الأدب بالحياة:

- 1 المرحسلة الأولى، تمتد من ولادته في "شيزر" سنة 488هـ.، حتى رحيله الأول عنها سنة 522هـ.. ومدتها 34 سنة.
- 2 المرحلة الثانية، وتمتد من رحيله الأول عن "شيزر" والتحاقه بعسكر عماد الدين زنكي
   في "الموصل" سنة 522 هـ. حتى عودته إلى "شيزر" للمشاركة في الدفاع عنها أمام الفرنج سنة 532هـ. ومدتها 10 سنوات.
- 3 المرحلة الثالثة، وتمتد من رحيله الثاني عن "شيزر" سنة 532 هـ، إلى دمشق وتعاونه مسع حاكمها معين الدين أنر، حتى رحيله عن دمشق إلى القاهرة سنة 539 هـ. ومدتها سبع سنوات.
- 4 ــ المرحلة الرابعة، وتمتد من رحيله الأول عن دمشق سنة 539هـ، إلى القاهرة وتعاونه مسع الخليفة الفاطمي الظافر بأمر الله ووزيره الملك العادل ابن السلار حتى رحيله عن القاهرة سنة 549هـ. ومدتها 10 سنوات.
- 5 ــ المرحلة الخامسة، وتمتد من رحيله عن القاهرة إلى دمشق سنة 549هـ.، وتعاونه مع الملك العادل نور الدين زنكي حتى رحيله الثاني عن دمشق إلى حصن "كيفا" في ديار بكر على الفرات سنة 559هـ. ومدتها 10 سنوات.
- 7 ــ المرحلة السابعة وتمتد من عودته الأخيرة إلى دمشق سنة 570 هــ حتى وفاته فيها سنة 584 هــ ومدتها 14 سنة.

لا يعنى التقسيم المذكور آنفا أن حياة أسامة كانت رهينة أمكنتها في تلك الأزمنة مشلولة الفعل غير قادرة على الانتقال والتحرك المرتبط بأنشطة شخصية أو سياسية أو اجتماعية مختلفة، وهذا مايفسر لنا وجود أسامة في هذا المكان أو ذلك في مراحل حياته عبر تفاعلها مع أطرها الجغرافية المتنوعة، ومن ذلك سفر أسامة إلى أرمينيا التي يصف طبيعتها وعادات أهلها في قصيدة من شعره (2)، أو سفره إلى ملطية في بلاد الروم، وله في ذلك قصيدة تعبر عن غربته فيها وتشوقه إلى أرض الشام (3).

إن قيام أسامة برحلات شخصية وسفارات سياسية وعسكرية أضافت إلى أدبه طوابع مكانية وزمانية جديرة بالملاحظة. قسم أسامة بن منقذ قصائده إلى مقطوعات مراعياً موضوعاتها وأغراضها الشعرية، 'فقد جمع أسمامة ديوانه بنفسه، ورتبه على حسب الأغراض الشعرية'(4)، ووزع تلك المقطوعات في ديوانه المذي حقق ونشر في عصرنا الحديث للمرة الأولى سنة 1953م في القاهرة، وقد حافظ محققاه د. أحمد بدوي وحامد عبد المجيد على تقسيم أسامة المذكور.

إن هذا التقسيم لا يحجب عن باصرة القارئ الجاد أهمية تزامن الاطلاع على مقاطع كل قصيدة، على الرغم من توزعها في سياق أقسامها، نظراً لما يوفره هذا التزامن من شعور المتلقي بوحدة النص من جهة أخرى. غير أن مثل هذا الاطلاع الضروري على أجزاء كل قصيدة في بنائها الفني الواحد الذي يجمع أجزاءها، لا يتعارض مع تقدير الوظائف الفنية لقراءتها مجزأة حسب موضوعاتها، فقمة قراءتان، لكل منهما أغراض وغايات مختلفة، وقد كان أسامة رائداً في مجال تقسيم القصيدة الشعرية حسب تعدد موضوعاتها، وغياب تعسب ريادته عن شعور رهيف بالتطلع إلى وحدة الموضوع في البناء الفني للنص الشعري العربي، وقد نوه أدونيس في بحوثه النقدية بعمل أسامة هذا، فقال: "إلى هذا كله، نما الشعور بضرورة وحدة الموضوعات الموضوعات الموضوعات المستعددة إلى أجزاء، ووضع كل جزء في الباب الذي يناسبه. أي أنه خلق جواً للقصائد ذات اللون الواحدة الى أجزاء، ووضع كل جزء في الباب الذي يناسبه. أي أنه خلق جواً للقصائد ذات اللون الوحدة الموضوعات المتعددة، ولك أجزاء في تقليم كل قصيدة حسب موضوعاتها، في مرحلة زمنية لاحقة مرتبطة بازدياد اطلاعه على الأدب والنقد، واجتهاده في إنجاز بحوثه البلاغية والنقدية التي تضمنتها مؤلغاته النجي أنجز ها بعد تقدمه في العمر.

لابد من الإشارة إلى اختلاف الدارسين والمؤرخين في تاريخ تنقلات أسامة التي تحتمل في مباحثهم فروقات زمنية تبدو مناقشتها في سياق هذا البحث غير ذات بال، وهي غالباً تترافق بدلالات الظ والترجيح كما يتضح من الاطلاع على ما قدمه حسن عباس في هذا المجال، فمن أقواله عن انتقال أسامة إلى حصن كيفا في سنة 558 انتقال أسامة إلى حصن كيفا في سنة 558 هـ "(6)، ومع أن ترجيح الباحث حسن عباس غير بعيد عما ذكره معاصره ابن عساكر (ت 571 هـ) في التاريح الكبير" عن لقائه مع أسامة في دمشق في هذه السنة بقوله: "اجتمعت به بدمشق وأنشدني قصائد من شعره سنة 558هـ "(7)، فإن مناقشة تتوخى التدقيق في تحديد كل تاريخ يحدد تنقل أسامة تبدو جديرة بالاحتم، ولكنها لا تغير من دلالات الزمان والمكان في أدبه مادام احتمال الخطأ والصواب فيها مرهوناً ببعض سنة أو سنتين أو ثلاث في أبعد تقدير.

### أولاً: المرحلة الأولى:

تركت هذه المرحلة في أدب أسامة بن منقذ مؤثرات حاسمة، تقصر عن مجاراتها كل مؤثرات المراحل اللاحقة مجتمعة، وتعود أبرز مرتكزات ذلك إلى باعثين أساسيين:

- أ ــ طــول مــدة هذه المرحلة واشتمالها على فترتي الطفولة والشباب، بما تغتنيان به من تلق للعلم والثقافة، ومشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية والعسكرية وتجلياتها الخطيرة في تلك الحقية.
- ب خصوصية ميثل هذه المرحلة في التكوين النفسي للإنسان عموماً وللأديب خصوصاً، فالأمكينة الأولى التي تدرج فيها خطاه ترسم في خزين الذاكرة محملة بالدلالات الراسخة لحسركة السرتمان وأفعاله، وأدب أسامة يبدى احتفاء مناسباً بالتعبير عن الأمكنة المرتبطة بشيزر ومرحلة نشاته فيها، وهذا الاحتفاء ينسجم مع عمل البنية النفسية للأديب في استعادته لمكونات طغولته ونشأته الأولى. يقدم الناقد الفرنسي المعاصر غاستون باشلار في كيابه "جماليات المكان" بحناً قيماً عن مثل هذه الاستعادة في الإبداع الأدبي، يقول الأدبيب غالب هلسا مترجم الكتاب في تقديمه له: "البيت القديم، بيت الطغولة، هو مكان الألفة، ومركز تكييف الخيال. وعندما نبتعد عنه نظل دائماً نستعيد ذكراه" (8).

كــانت ســنوات طغولة أسامة ونشأته في شيزر غنية بأحداثها، عززت صلته بأمكنتها وبزمان وجوده فيها، ومن أبرز القضايا المتعلقة بتلك النشأة:

- أ ـ حياة الطغولة وصا تصنح الإنسان من طمأنينة في منازلها، وقد أصبحت هذه الطمأنينة المفتقدة في حياة أسامة اللاحقة مصدراً الشجن متعلق بفقد المنزل والبيت الأليف كان يتسرب إلى شعر أسامة ونثره برموز قريبة الدلالة مثل: الدار والجيران وماشابه، حتى إذا دهمت شيزر الزلازل المعروفة فيما بعد، اتضحت مكانة منازل الطفولة في النفس، وراح أسامة في تقديمه لكتابه "المنازل والديار"، يصرح بأن تلك البيوت التي درج فيها طفلا، أسامة في نفسه بواعث الحزن على الفقد من جهة، ودوافع تأليف الكتاب من جهة أخرى، فيقول عن شيزر: "أول أرض مس جلدي ترابها، فما عرفت داري، ولا دور والدي وإخوت، ولا دور أعمامي وبني عمي وأسرتي، فبهت متحيراً مستعيداً بالله من عظيم بلانه"(9).
- ب ـ ذكريات الحب التي ابتدأت في الحي، والتعلق بالحبيب القريب الذي يمنح استعادة صورة المنزل الأول القديم بعداً إيحائياً وانفعالياً إضافياً، وعلى الرغم من اقتراب منزلي الحبيبين وتجاور هما، فقد تقطعت حبال الحب دون تحقيق وصالهما، وهذا ما ولد في أدب أسامة صدورة "القريب البعيد" التي ستتردد في مواضع مختلفة من شعره، في المراحل اللاحقة، محملة بصدى معاناتها الأولى في هذه المرحلة كما رسمتها قصيدة لأسامة، يقول فيها (10):

وبعدد الستقالي غيسر بعد السباسب كما بين عين في التداني وحاجب بنفسي قريب الدار والهجر دونه أراه مكان النجم بعداً وبيننا

### ※ ﴿ الْمُعْدُونِ الْمُعْدُونِ الْمُعْدُونِ اللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ الللَّمِي اللَّهِ الللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ اللَّهِ الللَّهِ اللَّه

ويقول أسامة في هذا المجال ذاكراً الدار والجيرة في صورة أدبية تمنح المكان دفء علاقات الحب، لتزيد من ألفته في نفس الشاعر الذي يستخدم لفظة الدار بحنان إنساني خاص، فيقول(11):

تسناءوا ومسا شطت بنا عنهم الدارُ ومسالت بهسم عسنا خطسوب وأقدار المسلم عسنا خطسوب وأقدار المسلم عبد من هو لي جار المسلم عبد من هو لي جار المسلم عبد من هو لي جار المسلم عبد المس

- ج ــ المشاركة المبكرة لأسامة في الفروسية ومقاومة غزوات الفرجة، فلهذه المشاركة المبكرة شيأن بليغ في تثبيت أمكنة شيزر في وجدانه، مادام قد عرف فيها تحقيقاً لنزعة الذات في السبات وجوده الاجتماعي وتفوقه بين أقرانه، وغالباً مايشير أسامة إلى ذلك بشيء من الاعتداد والزهو. يقول في كتابه الباب الآداب": ما باشرته وحضرته وشهدته من الحروب والمصادمات والوقائع، منذ كنت ابن خمس عشرة سنة (12).
- د ــ السنماء المسبكر لموهبته الأدبية عزز سعيه في تحصيل العلوم والمعارف وصقل تكوينه السنقافي، وهدذا ما أرهف إحساسه بالزمان والمكان، وأجج جذوة صلاته بهما فعبر عما يختسلج فسي صدره بأدب صادق جميل، وقد وصف أسامة في بداية ديوانه هذه المرحلة، فجعلها غرة العمر، وربط فهمه للأدب بالمآثر والمناقب، فقال: "فإني كلفت بنظم الشعر في غرة العمر، أظنه من المآثر والمناقب" (13).

#### ثانيًا: الرحلة الثانية:

فارق أسامة بن منقذ مرابع الطغولة ومغاني الشباب، ورحل إلى الموصل، فكان ذلك بداية فراقه المكان الأليسف الذي احتضن نشأته وأحاطه بالرعاية والحنان. ولعل صلة تغزر بذكريات الطغولية مبعث صور فنية عميقة الدلالات في أدب أسامة ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن إقامته الجديدة في الموصل عجزت عن تعويضه شيئاً مما افتقده من العلاقات الحميمة التي كانت عامرة بينه وبين ذويه، فالموصل مكان جديد بالنسبة إليه، يلقي على منكبيه الغضين مهمات عسكرية جسيمة، يشاركه في أدائها مقاتلون يثير بعضهم ربيته، ولا يجد في سلوك من حوله تجسيداً لقيمه وفضائله السامية. في هذا الجو كتب أسامة قصائد جميلة بعث فيها سلافاً رائقاً من ذكريات ماضيه وأمكنية الوليي الذي اهتم بالتأثير الكبير لمرحلة الطغولة والنشأة في المنجز الأدبي للأدباء. يقول غاستون باشلار: "المكانية في الأدب هي الصورة الفنية التي تذكرنا أو تبعث فينا ذكريات بيت الطفولة، ومكانية الأدب العظيم تدور حول هذا المحور" (14).

يذكر أسامة في شعره تأثير ابتعاده عن داره في نفسه، هذه الدار المرتبطة بذكريات بيت الطفولة تستدعي في شعر أسامة ذكر الأقرباء والأصدقاء موحدة بين البشر والأمكنة بمزاج انفعالي يفيض جوى، يقول أسامة في قصيدة أرسلها من الموصل إلى أبيه في شيزر (15):

أجن من زفرات بالجوى نطق

"بهم تسباريح أشواقي إليك وما

#### عينى وفرقة إخوان الصبا الصدق.

#### أمسا كفاهم نوى دارى وبعدك عن

إن حـزن أسامة في البيت الأول من المقتبس السابق، يقوم على فراق يبعده عن مكانه الأليف الذي يعادله فنيا في البيت الثاني بثلاثة من أبرز عناصره وهي:

- أ ــ نــوى الــدار، بما توحيه من احتضان طغولته وتكوين الملاذ والملجأ لنفسه القلقة في مكان
   إقامته الجديد في الموصل.
  - ب ـ بعد الوالد، بما يمثله من تلبية حادبة على استيقاظ الطفولة الخبيئة في نفس الشاعر.
- ج ــ فــرقة إخوان الصبا، وما يحملون من المشاعل التي تكشف في زوايا نفسه ذكريات خبيئة طربة بالبشر والتواريخ والأمكنة.

هــذا الدمــج بين المكان ــ الدار، والبشر ــ الوالد وإخوان الصبا، ذو دلالات عميقة الغور في السبكوين النفســي للشاعر، وقد اهتم النقد الحديث بالدلالات المنبقة عن العلاقة الأصيلة بين الأمكنة والبشــر في كل صورة أدبية للمكان، يعبر غاستون باشلار عن مثل تلك الدلالات بقوله: "إن المكان الدي يـنجذب نحوه الخيال لا يمكن أن يبقى مكاناً لا مبالياً، ذا أبعاد هندسية وحسب، فهو مكان قد عاش فيه بشر "(16).

تصريح المساحة السني ابتعدت بأسامة عنه مدّمه الأليف مكاناً معادياً، وإذا كان المكان القديد مصدر ولادة وخصب وحياة، فالدروب التي سلخته عنه بيد جرداء (تشقى الركاب بها) يقول[1]).

تشقى السركاب بسه، وبيد تملق

كے دون ربعك مهمه متفانف

والشوق يوضع بي إليك ويعنق".

مــل السرى فيه الصحاب فعرسوا

تخــتار ريشــة الشاعر من الواقع صوراً محددة تتقابل فيها الأمكنة تقابلاً يعبر عن دلالاتها في وجدانــه، ومن هنا تترادف كلمتا المهمه والبيد معبرتين عن مكانين معاديين، يقابلان مكاناً أليفاً هو ربــع الأحــبة وذوي القـربى، يسـرع الشـاعر إليه بشوق وكأن الربع مكان محبوب عامر بالقيم الإنسـانية، ومـا يبـتعد بالشاعر عنه مصدر عداء خال من أسباب الحياة عاجز عن توفير شروط الطمأنينة، وبذلك يمكن ملاحظة نوعين من الأمكنة في القصائد التي كتبها أسامة في هذه المرحلة:

أ ــ أمكنة أليفة محبوبة، تمثلها شيزر وربوعها العامرة بالألفة وذكريات الطفولة.

ب ــ أمكنة معادية تبعث الشعور بالبوار والشقاء، تمثلها المسافات التي تبتعد به عن شيزر.

هذا الموقف الثنائي من المكان، سيقود أسامة إلى العودة إلى شيزر والمشاركة في الدفاع الباسل عنها ضد الغزاة والأعداء، محققاً الفكرة الإنسانية الخالدة التي تجعل الإنسان مستداً للدفاع الماجد عن أمكنته الأليئة المحبوبة، يقول غاستون باشلار في تمييز مثل هذه الأمكنة في الأدب: "القيمة الإنسانية لأنواع المكان الذي يمكن الدفاع عنه ضد القوى المعادية، أي المكان الذي نحب (18).

### ثالثاً: المرحلة الثالثة:

يصف الباحث حسن عباس انتقال أسامة إلى دمشق بقوله: "خرج أسامة من شيزر منفياً طريداً سنة 532 هــــ"(19). وهذا الفهم لحالة أسامة في زمان ومكان محددين مفيد في دراسة سلوكه وحياته، وتدفوق دلالات المنفى في أدبه، فإذا أضفنا إلى ذلك أن المكان الذي قادته إليه خطا النفي مضطرب بفتن سياسية وصدراعات اجتماعية حادة، تبدى لنا شيء من بواعث شعور أسامة بالانكسار والضياع الذين تجليا في قصائده صوراً معبرة عن فقده الإحساس بأمان الانتماء، بعد أن فقد شيزر وربوعها، وانسلخ زمانها من يديه، فتركهما نهباً لرياح المجهول التي لم يجد أسامة في ساحاتها ملجأ يلوذ به أو جداراً يستند إليه، ومن هنا يبرز إلحاحه على فكرة الانتساب والانتماء في شعره، فيقول: مخاطباً معين الدين أنر أحد حكام دمشق في تلك المرحلة(20):

"قصــــار إلى مودتــــك انتســـابي عـــلى أنــــي العظـــامي العصـــامي ألـــم تعـــلم بــــأني لانـــتماني إليـــك رمى ســــــوادي كـــــل رام".

إن أسامة الضائع والستائه في مفازات منفاه ينتقل بين دمشق وصلخد معانياً تخبط الحكام والمتنفذين ووقوعهم في أسر أهوائهم ونزاعاتهم الداخلية، بينما الفرنجة تنتظم خيولهم متوعدة بالمسزيد من التنكيل، وفي هذا التنقل تزداد الهوة بين قدميه والمكان، فتأتي لفظنا "انتسابي وانتمائي"، في البيستين السابقين في سياق رد فعل نفسي وسم وجدانه في هذه المرحلة، فهام يتشبث بحبال من أوهام، نسسج خيال أسامة من خيوطها لوحة رؤيته لمعين الدين أنر. ومن الملاحظ أن ذلك كله أثر في حجم نتاجه الادبي، فكان شحيحاً قليلاً، حمل سمات هذه المرحلة وطوابعها.

### رابعاً: الرحلة الرابعة:

كانت سنوات إقامة أسامة في مصر منعمة، غمرته بالجاه والخيرات بدرجة لا عهد له بها من قبل، يقول في كتابه "الاعتبار": أقمت بها مدة في إكرام واحترام وإنعام متواصل وإقطاع زاج"(21). وتقدمت مكانته في الحياة السياسية والاجتماعية، فبات من أقرب الناس إلى أصحاب النفوذ في الدولة والمجتمع، وهاهو ذا يعبر عن ذلك بقوله:

"من كان في مصر يقدر أن يركب بسرج ذهب في أيام الحافظ، غيري" (22). لكن هذه الحال لم تدم طويلاً مسع أسلمة، فسرعان ما اضطر لترك الحياة الهائنة في القاهرة لتنفيذ سفارة سياسية عسكرية، على عمل الخلافة بعد وفاة أبيه الخليفة الطافر للرك الحياة الهائة على كرسي الخلافة بعد وفاة أبيه الخليفة الحلافة بعد وفاة أبيه الخليفة الحلافة على المسافظ للهاء نور الدين زنكي في الشام والسعي لديه في توحيد المواجهة العسكرية للفرنجة على الجبهتين المصرية والشامية، ويفصل أسامة ما عاناه في هذه السفارة متحدثاً في كتابه "الاعتبار" عن المعارك الله المناب المعادة التي سادت في أدبه في المرحلة التي سادت في أدبه في المرحلة كتبها عن مقاومة الفرنجة بأسلوب يبدل بنبرة الانكسار والضياع التي سادت في أدبه في المرحلة كالمحلة المرحلة المنبية عن مقاومة الفرنجة بأسلوب يبدل بنبرة الانكسار والضياع التي سادت في أدبه في المرحلة الم

السابقة، شعوراً زاهياً بالفخر، عامراً بالحماسة والنقة بالنفس.

انتهت إقامة أسامة في مصر بفتن واضطرابات سلبته ثروته الكبيرة وأودت بحكم حلفائه، مبدلة بـزمان هـناعته السابقة ورغد عيشه العزيز، زماناً جديداً مثقلاً بالهموم والمعاناة والمفاسد. يصف أسامة أحـد أيام ذلك العهد الجديد بقوله: "كان ذلك اليوم من أشد الأيام التي مرت بي لما جرى فيه من البغى القبيح الذي ينكره الله تعالى وجميع الخلق (23).

إن هذا البوم القبيح لم يأت مفاجئاً، فقد سبقته أحداث كثيرة أثرت في نظرة أسامة إلى مكان القديم إقاصته في مصر، فعبر في شعره عن غربته عنه، وشعوره بالعداء إزاءه، وهو يقابله بالمكان القديم الأليف الأثير لديه، في ثانية تسم أسلوبه في عرض الأمكنة التي رادها في حياته ضمن نوعين: أليف ومعاد، فتحضر مرابع طغولته في شيزر على ضفاف نهر العاصمي رمزاً للمكان الأليف الذي يحسن إليه وهو يعاني صروف الدهر في الأمكنة التي يتنقل بينها من بلد إلى بلد، يقول في شعره (24):

ولا أجالستك خسلواتي بأفكساري جسمي، ولا قيك أوطاني وأوطاري".

"يامصسر مادرت في وهمي ولا خلاي ما أنست أول أرض مسس تربستها

تعبر المقابلة بين مصر وأول أرض مس تربتها جسم الشاعر، أي بلدته شيزر الأثيرة لدى قلبه، عـن تــلك الثنائية التي يمكن تتبعها في شعره ونثره وهو يصف الأمكنة التي تتقل بين ربوعها في حياته، فإذا هي في نهاية المطاف موزعة بين مكانين:

أ \_ مكان معاد يسبب الأذى ويبعث القلق.

ب ــ مكان أليف عامر بالمودة والطمأنينة.

إن حديث أسامة عن أول أرض مس تربتها جسمه، يتكرر في غير نص من نصوص أدبه الشعري والنثري، معبراً عن تعلقه بمرابع طفواته في شيزر التي دهمتها الزلازل وخربتها عام 552 هـ بعد ثلاث سنوات من مغادرته مصر، وقد كتب في مقدمة كتابه "المنازل والديار" الذي عبر فيه عـن معاناتـه لمـا أصابها: "دعاني إلى جمع هذا الكتاب، مانال بلادي وأوطاني من الخراب، فإن الزمان جر عليها ذيله.. هي أول أرض مس جلدي ترابها" (25).

### خامساً : الرحلة الخامسة:

عاد أسامة إلى دمشق بعد عقد زمني حافل بالأحداث الممنطقة بمغامرات سياسية خطيرة، انستهت إلى تهشيم أحلام أسامة، بعد أن أكسبتها النجاحات العسكرية والسياسية أمجاداً مادية ومعنوية رفعات مكانته الاجتماعية، وكادت تنسيه جرح انسلاخه القديم عن مغاني طفولته وشبابه في شيزر. وها هو ذا من جديد مكبل يرزح تحت نير النكبات، فقد ترك مصر غارقة بالفتن، وتعرض في طسريقه لعدوان فرنجي أسر فيه أخوه، ثم نكبت السفينة التي حملت أسرته وخزائن كتبه، فنهبها

الفرنجة قرب سواحل عكا ناكثين بوعد كانوا قد قطعوه لحمايتها. إنه صغر اليدين إلا من أحزان تولد في نفسه حنيناً مبهما إلى زمان نشأته الأولى في شيزر، حتى إذا ضربتها الزلازل بعد ثلاث سنوات من مغادرته القاهرة وصل ذلك الحنين إلى ذرا تعاند حركة الزمن مرجعة عرباته إلى عهود قديمة، ماتزال كؤوسها ترن في مخيلة أسامة ووجدانه، فينسج في إحدى قصائده لوحة فريدة لغلبة حنينه على الزمان، يقول(26)

فليسبك أصدقنا بسئاً وأشهاناً أفساناً

"حمائم الأيك هرجستن أشجانا كم ذا الحنين على مر السنين؟ أما

كانت حال أسامة قبل الزلازل ــ التي ضربت شيزر سنة 552 هــ ــ تئن بالشكوى والمرارة، لاضطراب زمانه عند خروجه من مصر، كما يعبر في قصائده، ومنها قصيدة كتبها في حلب، يقول فيها (27):

أنسزه عسن شكوى الخطوب لساني يحدث عسن صبري على الحدثان"

"ولا تسسأليني عن زماني فإنني ولكسن، سسلي عني الزمان فإنه

كانت غربة أسامة في الزمان قد بلغت شأواً عميق الغور في نفسه، فلما جاءه خبر الزلال، وما فعلته في شيزر، استيقظ حنينه إلى أمكنتها، وراح يكتب القصائد، على الشعر يصالح بصوره ولوحاته بين أسامة ومعاندة الزمان والمكان لنفسه التائقة إلى الطمأنينة، ولكنه في لجوئه إلى القصيدة كان كالمستجير من الرمضاء بالنار. ولم تفلح في مؤازرته وهو على هذه الحال، سوى مشاركته في العمل السياسي والعسكري من جديد بمستوى رفيع، عزز قربه من نور الدين زنكي (ت956 هـ)، وجعل مثقفي عصره ومؤرخيه يدونون اسمه في صفحات موسومة بالعز والبطولة، ومن ذلك مايورد معاصره عر الدين بن الأثير في كتابه "الكامل في التاريخ"، فيقول: "ثم دخلت سنة سبع وخمسين وخمسمئة.. في هذه السنة جمع نور الدين محمود ابن زنكي صاحب الشام العساكر بحلب وسار إلى قلعة حارم، وهي للفرنج غربي حلب فحصرها وجد في قتالها.. وممن كان معه في هذه العذوة مؤيد الدولة أسامة بن مرشد بن منقذ الكناني وكان من الشجاعة في الغاية (28).

### سادساً: الرحلة السادسة:

تقدمت السن بأسامة في خلال إقامته في حصن "كيفا" في ديار بكر، وبدأ وهن الشيخوخة يدب في أوصياله، وأصيابت سهامه من نفسه مقتلين عزيزين أثيرين لديه، طالما تغنى بهما مفتخراً معطاولاً، وهما: فروسيته وأدبه، فراح يكني عن الفروسية الغائبة بما تركته بين يديه من إمكانات جسدية معطلة عن تجديد أمجادها الغابرة، وقد عبر عن عجزه عن الكتابة التي يرود ميادينها بأنامل مرتعشة، فقال في ذلك (29):

وساءنى ضعف رجلي واضطراب يدى

"مع السثمانين عاث الدهر في جلاي

كخط حطم مسرتعش الكفيس مرتعد مسن بعد القنا في لية الأسد". إذا كتسبت فخطسي جسد مضسطرب فساعجب لضعف يدى عن حملها قلما

أصبح أسامة في عزلته في حصن كيفا بعيداً عن المشاركة الحية في المعارك والأحداث السياسية التي يسلو بمجرياتها بعض مايكابده مغطياً باردية أحداثها حنينه المستمر إلى مكان أليف يمسنحه الطمأنينة. هاهو ذا وحيد بعد رحلته الطويلة مع الحياة، مخذول في مسعاه إلى مكان وزمان منشودين، إنه يعوض عن خذلانه بصحبة القرطاس والقلم راجعاً على جناحي مودتهما إلى مرابع طفولته في شيزر. وما إعداده لكتابه الشهير "المنازل والديار"، سوى شكل من أشكال تلك العودة الحميمة المأمولة اللائبة على مكان مفقود، إنه يبكي مع الباكين على مكان وزمان ضائعين، وهما محنته الأساسية التي رافقت رحلة عطائه في حياته الطويلة.

#### سابعاً: الرحلة السابعة:

ازدادت معاناة أسامة مع وهن الشيخوخة في مرحلة إقامته الأخيرة في دمشق، وانعكست مؤسراتها في طريقة إبداع أدبه الذي بات يمليه على كتبته إملاء، ومن أبرز هذه المؤثرات في فن صاناعة الكتابة لديه في هذه المرحلة المتأخرة من حياته ظهور بعض الأخطاء اللغوية والأسلوبية ذات سمات محددة، هي دون مستوى أديب أريب مثل أسامة، وقد فطن دارسو أدبه إلى هذا الإشكال في نسخ كتبه المؤنفة في هذه الحقبة فكتب الدكتور يعقوب صروف في مجلة المقتطف القاهرية سنة 1908م مقالات تناولت كتاب أسامة الباب الأداب المؤلف سنة 579 هـ. ومما جاء فيها: "في الكتاب علامات تدل على أن الناسخ قرأه للمؤلف فأصلح فيه قليلاً، لكن المؤلف لم يقرأه بنفسه، إما لمضعف بصره في شيخوخته، أو لسبب آخر، لأن الكاتب يخطئ أحياناً خطأ صرفياً لا يدركه من يسمع ولا يقرأ، ولو رآه المؤلف لأصلحه تماماً (30).

(هناك نقص صفحة 13).

#### خاتمة:

يوضح الاطلاع على النتاج الأدبي لأسامة بن منقذ في مراحل حياته المختلفة أن تفاعل تلك المصراحل مع عناصر الزمان والمكان، كان مصدراً أساسيا من المصادر المؤثرة في طوابع أدبه وتجليات ظواهره، فهذا التنقل من مكان إلى مكان وما يرافقه من تبدلات لصروف الزمان التي تعكس ظلالها على الصعيدين الشخصي والاجتماعي، من العوامل التي أثرت في اختيار أسامة لموضوع، وقد عبر في أدبه عن تلك العوامل مصراحة ووضوح، بمثل قوله في كتابه "المنازل والديار": "تنقلت بنا الدنيا تنقل الظلال، وتقلب بنا الدهر من حال إلى حال" (35).

غلبت على المراحل المختلفة التي مرت بها حياة أسامة، سمات مشتركة وسمت صلاته الوثيقة بالسزمان والمكان، لعل الشعور بالغربة في كل منهما يلون السمات المذكورة بلونه الخاص، وقد بدأ هذا السلون يعمى خطوط وشمه في ذراعي أسامة منذ صدامه مع عمه الأمير سلطان في شيزر، وخيبته في الحب التي رافقت ذلك الصدام، أو كانت نتيجة من نتائجه كما يرى بعض الدارسين(36). وعبثاً حاول أسامة أن يشق أمواج الحياة العائية بذراعيه العنيدتين كاتباً وفارساً وسياسياً لامعاً، لكنه كان يعود في كل مرة محملاً بخيبات وانكسارات تعمق وشم الغربة في ذراعيه، وتعزز في نفسه الميل إلى العيزلة والستامل الذي وصل في مرحلته الأخيرة حداً من الياس والإحباط جعله يفضل الميامة ذات يوم مكاناً اليفاً عامراً بالحب والمودة، عبثاً حاول أسامة أن يستبدل به مكاناً جديداً. ومن المسرجح أن فشل مثل هذه المحاولات يفسر معلماً أساسياً من معالم صلات أسامة بالزمان والمكان، يعبر عيد عيد بقوطه: "إلى الله عيز وجل، أشكو مالقيت من زماني، وانفرادي عن أهلي وإخواني، واغترابي عن أهلي وأوطاني، وأوطاني، وأوطاني، وأوطانه، على المؤتلة الأدبية: شعراً ونثراً، في مراحل تجله المؤتلة المؤتلة، المؤتلة الأدبية: شعراً ونثراً، في مراحل حياته المؤتلة.

من أبرز القادة الذين	الزمان المكان			
التقى بهم أسامة		حياة أسامة بن منقذ عدد السنوات		مراحل
ا _ سلطان بن منقذ	شيزر	34	488–525ء 1129–1095ء	الأولى
ا ــ عماد الدين زنكي	الموصل	11	533-522هـــ 1138-1129	الثانية
1 ــ معين الدين أنر	دمشق	6	4539−533مـــــــــــــــــــــــــــــــــــ	الثالثة
<ol> <li>الخليفة الظافر بأمر الله الفاطمي.</li> <li>الوزير الملك العادل البن السلار.</li> <li>المسلك العادل نور الدين زنكي.</li> </ol>	القاهرة	10	549-539ھـــ 1154-1144م	الرابعة
ا ــ نور الدين زنكي	دمشق	10	559-549ھـــ 1154-1154ام	الخامسة
	حصن كيفا على الفرات في ديار بكر	11	570-559ھـــ 1164- 1175م	السادسة
ا ــ صلاح الدين الأيوبي	دمشق	14	584-570 مــــــــــــــــــــــــــــــــــــ	السابعة
		96 سنة	عمر أسامة بن منقذ	

#### 🗷 هوامش:

- المذاهب الأدبية والنقدية عياد، دشكري محمد، "المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين"، ص 146.
- 2 أسامة بن منقذ، "بيوان أسامة بن منقذ"، ص 159.
  - 3 ــ المصدر نفسه، ص 99.
- 4 ــ قيطاز، محمد عننان السامة بن منقذ والجديد من أثاره والشعاره، ص 11.
  - 5 ــ أنونيس، "منتمة للشعر العربي"، ص 73.
- 6 ـ عباس، حسن، "أسامة بن منفذ حياته وأثاره"، ج1 ، ص 120.
- 7 ـــ ابـــن عساكر، الحافظ، "القاريخ الكبير". م2، ص 404.
  - 8 ــ باشلار، غاستون، "جماليات المكان"، ص 9.
    - 9 \_ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار"، ص 4.
- 10 ــ أسامة بـن مـنقذ، "بيوان أسامة بن منقذ،"، ص 1.
  - 11 ــ المصدر نفسه، ص 20.
  - 12 \_ أسامة بن منقذ، "لباب الأداب"، ص 226.
- 13 ــ أسسامة بسن مسنقذ، "ليسوان أسامة بن منقذ"، ص 43.
  - 14 \_ باشلار، غاستون، "جماليات المكان"، ص 6.
- 15 ــ أسامة بــن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 15
  - 16 \_ باشلار ، غاستون ، "جماليات المكان" ، ص31.
- 17 ــ أسسامة بسن مستقذ، "ديسوان أسامة بن منقذ"، ص 87.
  - 18 \_ باشلار ، غاستون ، "جماليات المكان"، ص 31.
- 19 \_ عباس، حسن، السامة بن منقذ حياته وأثاره، ج

#### 🖪 المصادر والمراجع:

- 1 ــ ابن الأثير ، عز الدين ــ "الكامل في التاريخ". ج9 ، ط2، دار الكــتاب العربي، بيروت، 1976، ( 399مس).
- 2 ــ ابــن عسـاكر، الحافظ ــ "التاريخ الكبير". م2،

- 1، ص 91.
- 20 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 220.
  - 21 \_ أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار"، ص 6.
    - 22 ــ المصدر نفسه، ص29.
    - 23 ــ المصدر نفسه، ص21.
- 24 \_ أسامة بن منقذ، " ديوان أسامة بن منقذ"، ص
  - 25 \_ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، ص 6.
- 26 \_ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 307.
  - 27 \_ المصدر نفسه، ص228.
- 28 ــ ابــن الأثيــر، "الكامل في التاريخ"، ج9، ط2،
- 29 ــ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص
  - 30 \_ أسامة بن منقذ، لباب الأداب، ص8، المقدمة.
- 31 \_ أسامة بـن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص 269.
- 32 ــ محجوب ، د. فاطمة، "قضية الزمن في الشعر العربي"، ص9.
  - 33 \_ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، ص10.
  - 34 \_ أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، ص
    - 35 \_ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار ، ص3.
- 36 ــ عباس، حسن، السامة بن منقذ حياته وأثاره، ج 1، ص 193.
  - 37 \_ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، ص4.

ترتيب الشيخ عبد القادر بدران، مطبعة روضة الشام، دمشق، 1330 هــ، (464ص).

3 \_ أدونيـس، عـلي أحمـد سعيد ــ "مقدمة للشعر العربي". دار الفكر، بيروت، (143 ص).

- 4 ــ أسسامة بن منقذ، "بيولن أسامة بن منقذ". تحقيق
   د.أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، وزارة
   المعارف، القاهرة، 1953م. (362م).
- 5 أسامة بن منقذ، "ديوان أسامة بن منقذ"، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، منشورات بعلبكي، بيروت ط2، 1983، (1980م).
- 6 ــ أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار ، تحقيق فيليب حقى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1930م، ( 240مر).
- 7 ــ أسامة بن منقذ، "كتاب الإعتبار"، تحقيق: د.قاسم
  السمامرائي، دار الأصمالة، الرياض، المملكة
  العربية السعودية، 1987، (267ص).
- 8 ــ أسمامة بـن منفذ، "لباب الأداب"، تحقيق: أحمد محمد شماكر، مكتبة لويس سركيس، القاهرة، 1935، (1934س).
- 9 ــ أسامة بن منقذ، "المنازل والديار، تحقيق مصطفى حجــازي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1968، (592ص).

- 10 ــ باشلار، غاستون ــ "جماليات المكان". ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية، ط2، بيروت ، 1984.
- 11 ــ عباس، حسن ــ "أسامة بن منقذ وأثاره"، الهيئة المصــرية العامــة للكــتاب، فرع الإسكندرية، 1981، ج1/ 366ص. ج5/345ص.
- 12 ـ عواد، دشكري محمد، المذاهب الأدبية والنقنية عند العسرب والغربيين". عالم المعرفة 177، المجلس الوطني للستفافة والفنون والأداب، الكويت، أيلول، 1993م (255ص).
- 13 قيطاز ، محمد عنان أسامة بن منقذ والجديد من أثاره وأشعاره، وزارة الثقافة، دمشق، (271ص).
- 14 \_ كيلاني، قسر \_ اسامة بن منقذ". مكتبة النوري، دمشق، 1983، (276ص).
- 15 \_ محجوب، د. فاطمة \_ قضية الزمن في الشعر العربي". دار المعارف، القاهرة، 1980، (147 ص).

## أخبار التراث العربي

#### تمتم بأخبار العلماء والباحثين والجامعات والمراكز العلمية فيما يتعلق بشؤون التراث العربي

محمود الأرناؤوط

#### من أخبار الراكز العلمية

\*وفاة الدكتور خالد الماغوط مدير معهد التراث العلمي العربي بحلب:

توفي في حلب يوم السبت 6 ربيع الثاني 1421 هـ الموافق لـ 8/ تموز - يوليو 2000م، وقد ولحد الأستاذ الدكتور خالد الماغوط في السلمية بسورية سنة 1355هـ = 1936م ويحمل درجة الدكتوراه في الرياضيات، ومارس التدريس بجامعة حلب منذ سنوات طويلة وتقلب في مراكزها الإدارية فكان عميداً لكلية العلوم، ثم وكيلاً لجامعة حلب، ومديراً لمعهد التراث العلمي العربي منذ عام 1401هـ = 1981م، ورئيساً للجمعية السورية لتاريخ العلوم منذ تأسيسها، وسمى عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية بدمشق سنة 1412هـ = 1992م، وكانت له مشاركات كثيرة جداً في عدد كبير من المؤتمرات والندوات العلمية في سورية وبعض الأقطار العربية والأجنبية، و له أبحاث ومؤلفات عديدة، وكانت صلات واسعة بالعلماء العرب والمسلمين والمستشرقين، وكان يميل أبدات الدياس والبعد عن الأضواء والانصراف لرسالة نشر العلم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وحمه الله تعالى وأسكنه فسيح جنانه.

#### "كتاب جديد يصدر عن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول:

عن مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإستانبول صدر بالتركية لمدير عام المركز الأستاذ الدكتور أكمل الدّين إحسان أو غلى كتاب هام بعنوان "المؤسسات الصحية العثمانية في سورية" ويضح مقدمة تتحدث عن المؤسسات الصحية في بلاد الشام قبل معهد العثماني، ثم يستحدث في الفصل الأول عن المؤسسات الصحية العثمانية الحديثة في سورية، ويتعرع إلى الكلام عن المستشفيات بدمشق وحلب في ذلك العهد، وينتقل في الفصل الثاني للكلام على كلية الطب في الشام، ويستحدث في الفصل الدرة المستشفى

### 學學學 التراث العرب ﴿ وَهُوهِ وَهُوهِ وَهُوهِ وَهُوهِ وَهُوهِ وَهُوهِ الْأَرْبَاؤُومُ الْمُوْمِ الْأَرْبَاؤُومُ ا

الحميدي بدمشق (الذي كان يعرف سابقاً بمشفى الغرباء) ويعرف الآن بالمشفى الوطني، ويختم الكتاب بمجموعة هامة من الصور التذكارية للأطباء والممرضين الذين عملوا في المشفى في ذلك العهد، وبكشاف هام بأسماء الأعلام والأماكن والخرائط والقوائم التي تخص موضوعات الكتاب، والجدير بالذكر أن الأستاذ صالح سعداوي صالح قام بنقل الكتاب إلى العربية في طبعة جديدة ستصدر خلال هذا العام.

#### من أخبار العلماء والباحثين

- •عين الأستاذ الدكتور خالد عبد الكريم جمعة المدير السابق لمعهد المخطوطات العربية في الكويت- بصفة مستشار لشؤون التراث العربي لدى المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، وأنيطت به مهمة الإشراف على إصدار الأجزاء المتبقية من موسوعة تتاج العروس" للمرتضى الزبيدي، وقد تولى بنفسه مراجعة الجزء التاسع والعشرون، والجزء الـشلاثون، وأوكل لـبعض الأسائذة المتخصصين بشؤون العربية وما يتصل بها مراجعة الستجارب الأخيرة للأجزاء التالية، ومن بين الذين وقع عليهم الاختيار للإسهام بمراجعة تلك الأجزاء الاستاذ الدكتور عبد اللطيف الخطيب من سورية.
- \*انستهى الأستاذ محمود الأرناؤوط من تأليف وإعداد كتابه "أعلام التراث في العصر الحديث" الدي يضسم بين دفستيه تراجم لثمانين شخصية من الذين أسهموا بإحياء التراث العربي . الإسسلامي فسي البلدان العربية والبلدان الإسلامية وبلدان الاستشراق، وقدم له بمقدمة هامة جداً، ودفع به للطبع في إحدى دور النشر ببيروت وسيصدر قريباً.
  - \*انتهى الأستاذ رياض عبد الحميد مراد من تحقيق المجلد الثالث من كتاب "محاضرات الأدباء" للراغب الأصفهاني، وبين يديه الآن المجلد الرابع والأخير منه، وسيصدر الكتاب دأر صادر ببيروت قريباً.
  - انتهت الباحثة السيدة وفاء تقي الدين من تحقيق وتصحيح كتاب معجم الشيوخ لابن عساكر،
     ودفعت به للطبع في دار البشائر بدمشق وسيصدر عنها قريباً.
  - انستهى الأســتاذ إبراهيم صالح- من دمشق- من تحقيق رسالة 'الإعجاز والإيجاز' للثعالبي،
     وهي تحت الطبع الآن في دار البشائر بدمشق وستصدر قريباً.

#### الإصدارات الحديثة من كتب التراث وما يتصل بها

- \*عن دار صادر ببيروت صدرت الكتب التالية:
- الزهور المقتطفة من تاريخ مكة المشرفة، لنتي الدين الفارسي، حققه وعلق عليه الأستاذ أديب
   محمد الغزاوي، قرأه وقدم له الأستاذ محمود الأرناؤوط.

### ●●●||زر||ۋالىرىنى ●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●●

- - \*تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، بإشراف الأستاذ محمود الأرناؤوط.
- \*المعـــتمد -قاموس عربي عربي- للأستاذ جرجي شاهين، صدر في طبعة جديدة أنيقة قدم لها الاستاذ محمد عبد الله قاسم.
  - \*وعن دار الفكر بدمشق صدرت الكتب التالية:
    - كتاب الكفاف، للأستاذ يوسف صيداوي.
- علماء دمشق وأعيانها في القرن الحادي عشر الهجري، تأليف الدكتور محمد مطيع الحافظ،
   والدكتور نزار أباظة، ويقع في مجلدين.
- - \*وعن دار الكلم الطيب بدمشق صدرت الكتب التالية:
  - الشجرة النبوية في نسب خير البرية، لابن عبد الهادي، تحقيق الدكتور محيى الدين مستو.
- \*الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، تأليف الدكتور مصطفى الخن، والدكتور بديع السيد اللحام.
  - \*الرسول -صلى الله عليه وسلم- في كتابات المستشرقين، للأستاذ نذير حمدان.
  - \*لوامع الأنوار شرح كتاب الأنكار للإمام النووي، تأليف الدكتور محيى الدين مستو.
- \*مناهج التأليف في السيرة النبوية خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى، تأليف الدكتور محيي الديس مستو، وهسو الأطروحة التي نال بها المؤلف درجة الدكتوراه من إحدى جامعات الباكستان بإشراف الأستاذ الدكتور مصطفى الخن.

#### إصدارات تراثية متفرقة

- \*علم طبقات المحدثين، للأستاذ أسعد سالم تيم، صدر عن دار الرشد بالرياض.
- \*قضاة المدينة المنورة بين عامي (1963- 1418هـ) تأليف الأستاذ عبد الله بن محمد ابن مزاحم، صدر في مجدين، عن مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة.
- التفسير بالمائور أهميته وضوابطه-دراسة تطبيقية في سورة النساء- للدكتور صغوت بن
   مصطفى خليلو فيتش من البوسنة، صدر عن دار النشر للجامعات بالقاهرة، ويذكر أن أصل
   الكـتاب أطـروحة تقـدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير في إحدى الجامعات المصرية
   بالقاهرة بإشراف الأستاذ الدكتور محمد على حجازي.

- رسوم التحديث في علوم الحديث، للجعبري، تحقيق الأستاذ ياسين محمود الخطيب، عن دار
   البشائر بدمشق.
- \*معالم في تاريخ البلاغة العربية، للدكتور محمد على سلطاني، صدر عن دار المحبة و دار آية بدمشق.
- \*قادة الفتح الإسلامي في أرمينية، للواء محمد شيت خطاب، صدر عن دار الأندلس الخضراء بجدة ودار ابن حزم ببيروت.
- \*وفيات الأعيان والمشاهير (خلاصة تاريخ ابن كثير) تصنيف القاضي محمد بن أحمد كنعان، صدر عن مؤسسة المعارف ببيروت.
- \*تـــاريخ الأســـر العـــلمية في بغداد، تأليف السيد محمد سعيد الراوي البغدادي، تحقيق الدكتور عماد عبد السلام رؤوف، صدر عن وزارة الثقافة والإعلام ببغداد.

#### جديد المجلات التراثية العربية

- عددان جدیدان من مجلة آفاق الثقافة والتراث بدبی:
- العدد الرابع والعشرون وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:
- أ-مخطوطات نادر "الكنز في القراءات العشرة" للواسطي، تعريف بقلم الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن.
- ب-مـن نـوادر المخطوطات مخطوط السفينة لابن مبارك شاه، تقديم الأستاذ عبد القادر . أحمد عبد القادر .
- \*العـدد الخـامس والعشرون ومعه العدد السادس والعشرون وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:
- \*مــن نفائس المخطوطات المغربية "وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي" لابن رشيد الفهري البستي المتوفى سنة (721هـ) تعريف بقلم الأستاذ مصطفى بورشاش.
- مخطوطات فريدة: "كتاب المنهاج في شرح جمل الزجاجي، ليحيى بن حمزة العلوي، تعريف بقلم الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن.
  - \*عدد جديد من مجلة تراثنا الكويتية التي تصدر عن دار الوارقين للنشر والتوزيع:
    - \*العدد السابع عشر، وفيه يتصل بالتراث العربي الإسلامي:
    - \*الوزير البويهي أبو الفضل بن العميد، مقالة للمستشرق هانس دايبر.

- ويذكر أن العدد الأول من المجلة المذكورة -وهي شهرية- صدر عام 1417هــ= 1996م. •عدد جديد من مجلة الزهراء الأردنية التي تصدرها جامعة آل البيت، وفيه مما يتصل بالتراث العربي الإسلامي:
- "تعريف بكتاب: "رحلة سويله مز أوغلي إلى بلاد الشام" تحقيق ودراسة وترجمة الدكتور فاضل مهدي بيات، وهو من إصدار آل البيت سنة 1420هـ – 2000م.
- \*مناقشة أطروحة الطالب العماني راشد بن علي بن عبد الله الحارثي التي تقدم بها إلى الجامعة بعنوان "الحرية في القرآن الكريم- دراسة موضوعية-" بإشراف الأستاذ الدكتور حسيب السامرائي ومنح بها درجة الماجستير.
- "مناقشة أطروحة الطالب سيد نظمي العيدروس" التي تقدم بها إلى الجامعة بعنوان "الحافظ العسراقي أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين ومنهجه في كتابه "طرح التثريب" الأستاذ الدكتور قحطان الدوري ومنح فيها درجة الماجسنير.
- \*مناقشــة الأطروحة التي تقدم بها الطالب خاك محمد عبد الجليل "الأحاديث الواردة في فضائل أل السبيت في الكـتب التسـعة بإشراف الأستاذ الدكتور صديق مقبول، ومنح بها درجة الماجستير.
- \*مناقشة الأطروحة التي تقدم بها الطالب بسام إسماعيل ملكاوي بعنوان "منهج الإمام عبد الملك بن عبد الله الجويني من خلال كتابه "البرهان في أصول الفقة" بإشراف الأستاذ الدكتور زين العابدين محمد النور، ومنح بها درجة الماجستير في أصول الفقه.
- مناقشة الأطروحة الستى تقدم بها الطالب راسم رضوان عقل بعنوان "القياس النحوي عند
   الفارسي وابن جني "بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم السيد، ومنح بها درجة الماجستير.

ويضـــم العــدد أخبار مناقشة عدد آخر من الرسائل الجامعية لنيل درجة الماجستير و غير ذلك مما يهم القراء المهتمين بشؤون التراث العربي الإسلامي.

000



ARAB WRITERS UNION

DAMASCUS دمشق